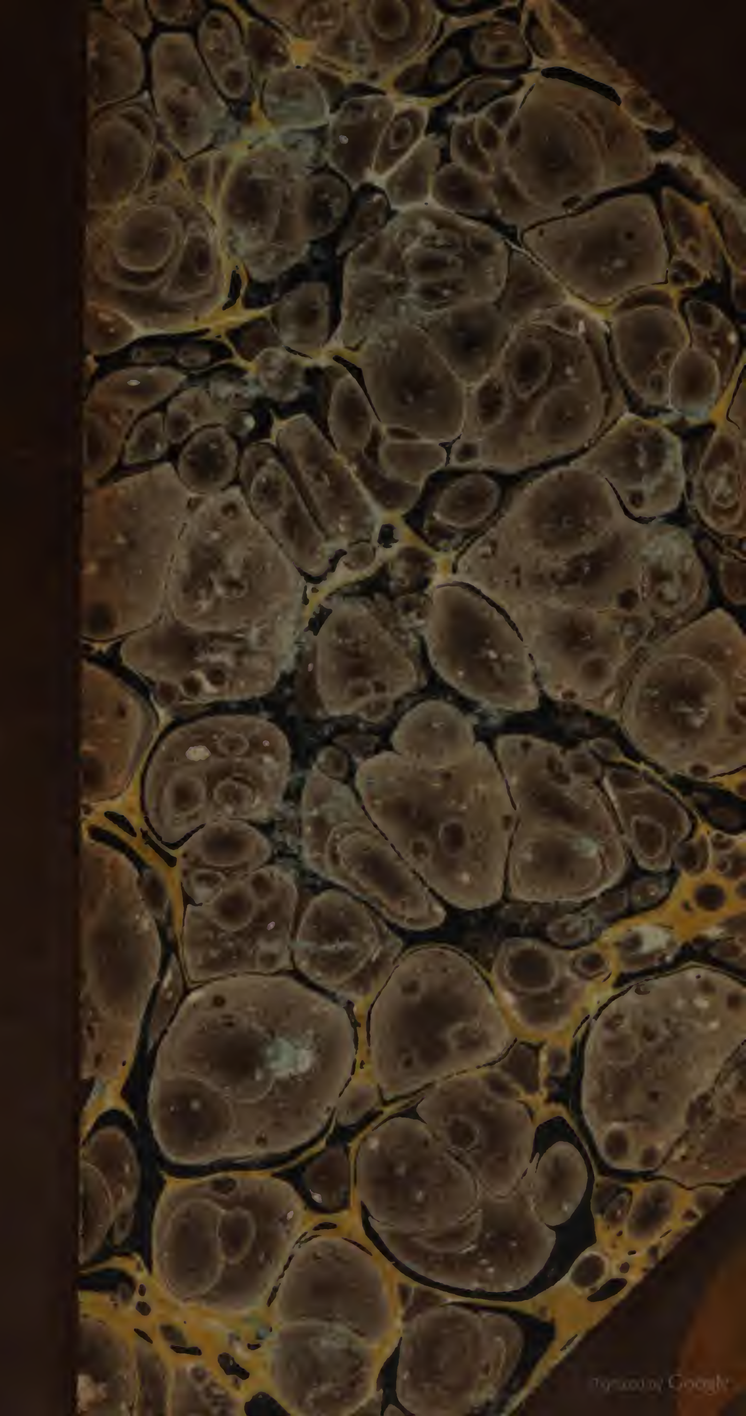
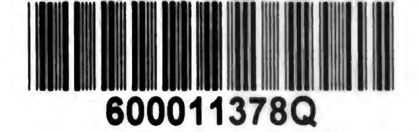



600011378Q

Versuch

die

Bedeutung des Johanneischen

Logos

aus

den Religionssystemen des Orients zu entwickeln.

Von

W. Bäumlein,

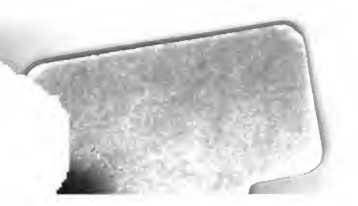
Diaconus in Langenburg.

Tübingen,

bei Heinrich Laupp.

1828.





Vorrede.

Daß der Verf. der nachstehenden Untersuchung einen neuen Erklärungsversuch über den Johanneischen Logos bekannt macht, wird, wie er glaubt, der verschiedene Gang und das verschiedene Resultat seiner Auslegung entschuldigen. Uebrigens verhehlt er sich nicht, daß bei diesem Gange der Erklärung von verschiedenen Seiten gründlicher untersucht werden kann. Darum giebt er seine Untersuchung als einen Versuch.

Wir gehen zur Erläuterung des Johanneischen Logos zuerst diejenigen Religionen des Morgenlandes durch, die von einem weltschöpferischen Worte sprechen.

Veda's.

Unter den alten Religionen Asiens, von welchen uns noch Urkunden erhalten sind, scheint die erste Berücksichtigung zu verdienen die in den Veda's niedergelegte Religion Indiens. Welcher Zeit diese heiligen Schriften angehören, wird, da die Angaben der Indier so offenbar übertrieben, oder ihre mythischen Zeitmaaße wenigstens noch nicht zuverläßig historisch deutbar sind, da ausländische Schriftsteller darüber schweigen, so bald wenigstens nicht entschieden werden können, bis etwa astronomische Beobachtungen in den alten Schriften eine Feststellung der indischen Chronologie erlauben. Bis dahin wird man nur ein hohes Alter vor Christus den Veda's beilegen können. Daß ihnen aber dieses zukomme, wird man nicht wohl bezweifeln können. Was von indischer Literatur bekannt wurde, weist auch auf diese heiligen Schriften zurück, und bei dem Einfalle Alexanders in Indien war bereits alles, Sitten, Kasteneinrichtung, Lebensweise, Lebensansicht, religiöser Glaube, Spekulation so, wie es in ihren heiligen Schriften angege-

den und noch jezt ist. Man vergleiche, was Strabo XV, 1. dem Megasthenes, dem Aristobul, Onesikritos und Nearch nacherzählt, mit den Veda's, dem Upnek'hat, den Verordnungen des Menu und den Schriften über die heutigen Sitten der Indier, z. B. Sonnerat's Reise. Da sich also damals schon bei den Indiern Glauben und Leben so bestimmt ausgeprägt, und die Spekulation bereits eine so hohe Stufe erreicht hatte, so ist die Annahme gewiß nicht unbegründet, daß damals schon die Veda's vorhanden waren. — Was wir indessen von den Veda's in Uebersetzungen haben, ist nur wenig, und aus diesen allein ließe sich die Theologie der Indier nicht darstellen; doch wurde eine Sammlung einzelner Abschnitte der Veda's (Upanischaden, dogmatischen Inhalts), unter dem Namen Upnek'hat aus den Veda's genommen, ins Persische und aus diesem von Anquetil du Perron barbarisch treu ins Lateinische übersezt.

Eine Vergleichung der Bruchstücke aus den Veda's, die wir haben, mit dem Upnek'hat beweist auch hinlänglich, daß wir diesen anstatt der Veda's als Religionsquelle gebrauchen dürfen; und daß auch an eine Verfälschung nicht zu denken ist, dafür möchte ich als Beweis anführen, daß, wiewohl den Upanischaden des Atharveda (der von späterem Ursprung als die 3 erstern Veda's ist) im Upnek'hat durch den größeren Raum, den sie einnehmen, ein Vorzug eingeräumt ist, doch in jenen 3 älteren Veda's immer nur

von dreien gesprochen, und nur 3 Veda's vorausgesezt werden. —

In dieser Quelle der indischen Theologie nun ist von einem Worte — Oum — die Rede.

Oupnek'hat stud. et opera Anquetil Tom. I. 265.

Verbum pranou, quod *) *oum* sit, et *nomen magnum τοῦ Brahm* (des Wesens der Wesen), est simile τῷ tsched akasch (akasch subtili, dem allgemeinen Lebensgeist) comprehendenti omnia nomina et qualitates.

Tom. I. 320. Ipsum hoc (nomen) *pranou*, quod *forma τοῦ Brahm* est, se ipsum tres divisiones fecit, id est tria matra factum est (dieß bezieht sich auf die 3 Buchstaben in oum (et *stamen*,

*) Zum Verständniß seiner Uebersetzung sagt Anquetil, (Monitum S. IV.): praeteritum supplet in lingua persica infinitivum vel gerundium, et relativum qui, quae, quod verbo keh sine designatione generis etc. exprimitur. *Tò* keh per neutrum quod, vel adv. quod reddidi. Die eingeschlossenen lateinischen Worte sind eigene Erläuterungen Anquetils, mit Ausnahme des in [ ] Eingeschlossenen. Dieß ist nicht Anquetils Beisatz, sondern aus einem andern Manuscript, s. Monitum S. IV. „quae duobus uncinis quadratis includuntur, e manuscripto nationali antea regio desumta sunt."

subtemen mundi ipsae hae literae pranou est (sunt).

Tom. I. 321. wird pranou ebenfalls *forma τῦ Brahm* genannt. Es heißt dann weiter: cum pranou semper maschgouli (tiefe Betrachtung — Anschauung) τῷ Brahm factum fiat. Et cognoscens τὸν Brahm ipsum hunc pranou est (er ist erkennend den Brahm ꝛc.) Ipsum unum nomen pranou, quod oum est, figura mercedis (meriti) est, et ab omni (für den bloßen nach dem Comparativ folgenden Ablativ) majus est. —

Pranou wird ferner *corpus*, *corpus lucidum τῦ Brahm* genannt. — Et ut *Brahma* et *Beschn* et *Mehisch* (Brahma, Wischnu und Siva) qui tres mokel (d. i. praefecti vergl. II. 389) harum trium literarum sunt, *in has tres literas* (des Wortes oum) *intrarunt*, ex hoc respectu (idcirco) corpus τοῦ pranou dominus omnis (rei) est.

In diesem Worte, dem Körper des höchsten Wesens (d. i. seiner unmittelbarsten Offenbarung und Erscheinung) sind die 3 Gottheiten, der Schöpfer, Erhalter und Zerstörer oder Umwandler, die Herrn der Welt begriffen, daher dieses Wort selbst der Herr des Alls. — Ihres ähnlichen Inhalts wegen gehört hieher auch die Stelle:

II. 346. (die zugleich mit der folgenden I. 322 in Beziehung steht) In his tribus matra tres (libri) Beid est, quod Rak Beid et Djedr

Beid et Sam Beid sit, et *in ipsis illis tribus pedibus ejus productio* (Brahma) et *nutritio* (conservatio Wischnu) et *destructio* (Siva) *est*.

I. 322. Et ut liber Rak Beid et Djedr Beid et Sam Beid quilibet tres in tribus literis *τοῦ* pranou est (sunt), ex hoc respectu *pranou corpus scientiae τοῦ Brahm est*.

Ut terra et mundus *τοῦ* fezza (atmosphaera) et mundus *τοῦ* beheseht (Glückseeligkeit, vergl. Zendavesta) quilibet *tres* (mundi) *in literis τοῦ pranou est* (*sunt*), ex hoc respectu pranou corpus mundi *τοῦ* Brahm est. Es wird außer einigem Andern noch angeführt: et ut cor et intellectus et egoitas quaeque tria in quibusque tribus literis *τοῦ* pranou est (sunt), ex hoc respectu pranou *corpus commonitionis* (attentionis, des Denkens an) *τοῦ Brahm* est. Das mysteriöse Wort demnach das Körperliche, das Aeußerliche der tiefen Andacht, weßhalb es denn sonst heißt, man solle mit diesem Worte Brahm betrachten (maschgouli facere). Warum aber dieß verlangt wurde, geht hervor aus der Bedeutung, die das Wort als Bild, Gestalt des höchsten Wesens, in dem die Welt begriffen ist, hat. Pranou wird ferner corpus vitae *τοῦ* Brahm genannt. Endlich heißt es: Ex ipso hoc respectu (propter hoc ipsum) cum *τῷ* una vice

dicere pranou hae omnes res, quae memoratae sunt, dictae fiunt, et pranou, quod una vice (aliquis) dixit dixeris, quod parestesch (cultum adorationis) omnibus corporibus τοῦ Brahm fecit: et *cum τῷ una vice dicere pranou, dixeris* (homo): *totum mundum cum Brahm addictum (ab eo pendentem) effecit*, et formam τοῦ Brahm (eum) scivit.

I. 323. Si vis, quod servatorem universalem et ligatum (sine corpore et cum corpore) scias, ipsum hoc unum nomen magnum pranou scito, quod in ipso hoc pranou etiam servator universalis est, et etiam servator ligatus.

I. 323. Beginnt ein neuer Abschnitt mit den Worten: Prius a creatione (*ante creationem*) *creator*, qui productum faciens est, *silens fuit. Cum se ipso maschgoul factus* (da er sich selbst zum Gegenstand seiner Betrachtung machte) kalmeh (*verbum*) *primum, quod dixit, oum fuit:* quod pranou sit, et *in eo mundus terrae* et *mundus τȣ̃ fezza (atmosphaera)* et *mundus τοῦ behescht* est. Ut pranou *corpus τοῦ Brahm* est, proinde caput ejus behescht est, et umbilicus ejus fezza est, pes ejus terra, et sol oculus ejus est etc. Damit sind die Stellen zu vergleichen:

I. 301. primum unus atma fuit — is e solitudine sua (τῷ solum esse) quietem cum non

obtinuisset, imaginatum ipse cum fecisset, (secum cogitasset) voluit, quod multus et diversi generis appareret, und:

II. 333. Tempore, quod (quo) Brahm unicus voluit, quod (bloße Anführungspartikel wie ὅτι) ego multum factus apparens fiam, cum se ipso (sibi ipsi) maschgoul factus hunc omnem mundum ingressus cum figura et sine figura ipse fuit, id est universalis et ligatus (particularisatus) redditus est.

I. 343. *Nomen entis, quod oum est*, illud ens *etiam Pram Brahm est*, (der höchste, erhabene Brahm) et Apr Brahm etiam est, id est, *universale* etiam est, *et ligatum* etiam est.

Um nicht unkritisch zu verfahren, führte ich Athrban-Beid bisher nur vergleichungsweise an. Der Inhalt der obigen Stellen ist nun kurz dieser. Als ein Medium der Schöpfung wird sichtlich in denselben das mysteriöse, mit geheimer, seegensreicher Kraft begabte Wort, Oum, geschildert, natürlich als ein Medium im Geiste des Pantheismus und Emanatismus, nach welchem alles sich stufenweise aus Gott evolvirt, wonach das Medium, das Bild Brahms alles in sich schließt. — Das höchste Wesen, Brahm, sprach in seiner Selbstanschauung im Anfang der Schöpfung das Wort, und in ihm waren die 3 Welten und die 3 Offenbarungen Brahms, Schöpfung, Erhaltung und

Zerstörung (oder Umwandlung), Brahma, Wischnu, Siva, die Veda's u. s. w. begriffen. Durch dieses Wort der Selbstanschauung wurde das Wesen der Wesen sichtbar, wurde aus ihm, dem Einen, ein Vieles (d. i. in vielen Gestalten erscheinendes, dennoch aber sich nicht zersplitterndes Wesen), es war ohne und mit Gestalt, unendlich (universalis) und endlich (ligatus). Dieses **Wort** ist mithin zu betrachten als die erste, unmittelbarste Offenbarung oder Erscheinung der Gottheit, welche die übrigen in sich schloß; es heißt daher die Gestalt, der lichtvolle Körper Brahm's, es ist der Körper der Erkenntniß Brahms, der sichtbare Inbegriff derselben; denn wie es das Mittel ist, wodurch Gott gleichsam herabkam zur Welt, so ist es hinwiederum das Mittel, wodurch der Mensch hinaufkommt zu Gott.

Aus Athrban-Beid oder Athar-Veda gehören nun folgende Stellen hieher:

II. 207. Athria, ut *oum* dixit, dixit, quod ab omni primum (*prius*) *ipsum hoc nomen productum faciens* (*creator dixit*). Der Hervorbringer (productum faciens, creator) sprach vor allen diesen Namen **Oum**.

II. 210. Brahma et Beschn et Mehisch cum Brahm quod productum faciens omne est in hoc (nomine; der Zusammenhang weist aus, daß Oum gemeint ist) sunt.

II. 266. Quidquid existit, hoc ipsum pranou est, quod etiam Brahm est, et etiam atma (Weltseele) est.

II. S. 311. Ille *atma*, quod principale (substantia) omnium Beidha propter scire eum est, et omnes mortificationes et derelictiones voluptatis propter τὸ obtinere eum est, illum in vocabulo abbreviato (compendiario) eum te (tibi) dicam ille quid est: *Oum est*: et ipsa haec litera (vox) pranou Brahm est, et superior ab omni est. Teutsch etwa so: Jener Atma, der das Wesentliche (die Substanz) aller Veda's ist, weil man ihn dadurch erkennt, und alle Ertödtungen und Büßungen, weil man ihn (dadurch) erhält, den will ich dir in einem kurzen Worte nennen, was er ist; er ist Oum.

II. S. 387. Brahma quod (quando) productus fit (fuit), cogitationem fecit, quod, quodnam unum kalmeh (verbum, sermo) est, quod ex illo omnia desideria superveniat (exeat, impleantur) et ex illo omnem (omnes) mundos et omnes Fereschtehha, et omnes (libros) Beidha et omnia korbanha et omnes mercedes, et omne motum et non motum intelligam? Hoc ut recogitavit, derelictionem omnium voluptatum fecit. E derelictione voluptatum *illud unum kalmeh* vidit et scivit: et (hoc kalmeh)

circumdans omne est; et dominus omnis (rei) est, et semper novum est, et *sermo* (loquela) *Creatoris* est, et *ipsum etiam Creator* est. A τῷ obtinere hoc kalmeh Brahma omne (omnia) desideria et omnes mundos etc. obtinuit.

II. 389. Hoc *pranou*, quod *prius a cogitatione et mortificatione τοῦ Brahma etiam apparens fuit* (exstitit): ipsum hoc Brahm est etc.

II. 391. *Filium magnum creatoris*, quod *Oum* est, viderunt [id est, *e Creatore prius ab omni hoc kalmeh apparens fuit* (prodiit) ex hoc respectu (idcirco) *filius magnus* (*primus*) *Creatoris* dictum (est].

II. 404. *Totus mundus in* magnitudine τοῦ *pranou* est.

II. 412. Hic *omnis mundus Oum* est, et quidquid factum est, et existit et est futurum, omne Oum est, et quidquid superius ab his tribus temporibus est, etiam Oum est, et *hoc omne Brahm* est.

II. 451. Aliud (Ens), ut non vidistis, et firmam retentionem sensuum fecistis cum τῷ *Oum* τὸν *atma* videtis, quod atma verum (ens) e st in hoc verbo ullum dubium non afferatis, quod *atma* Brahm et *Brahm* atma est, et *Oum atma* est.

Es wird in diesen Stellen fürs Erste das oben Aufgestellte bestätigt; Oum ist das erste Hervorgebrachte, in ihm ist die Trimurti der Indier enthalten, er ist Atma, das Wesentliche alles Vorhandenen, allumfassend, das Wort, die Rede des Schöpfers. Atharveda nennt dieses Wort dann selber noch Schöpfer, den großen, zuerst sichtbar gewordenen Sohn des Schöpfers, der eben darum der große Sohn des Schöpfers heißt, weil er die erste Offenbarung Brahm's ist. Indem ich diesen Begriff aus den angeführten Stellen sicher ziehen zu können glaube, wage ich es dennoch nicht, den Begriff von Oum näher zu bestimmen, da es bei diesem pantheistischen Identitätssystem, bei der mystischen Sprache und den wenigen unterscheidenden Merkmalen eines Wesens äußerst schwierig ist, bestimmte Begriffe abzuziehen. Die Frage, die bei dem weiteren Gange der Untersuchung wichtiger wird, ob diesem Worte ein persönliches Daseyn zugeschrieben werde, muß mit Berücksichtigung des ganzen religiösen Systems der Indier beantwortet werden. Nach dem reineren Religionssystem, wie es sich in den heiligen Schriften ausspricht, wie es noch späterhin *)

*) Man vergleiche die Nachricht, die in dem Fragment von des Bardesanes Buch gegen ein die moralische Freyheit beschränkendes Verhängniß Euseb. praepar. ev. l. VI. c. 10. (S. Neander genet. Entwicklung der gnostischen Systeme S. 201.) gegeben ist. Barde-

und wohl noch jezt die weiseren unter den Brahmanen festhalten, kann den vielen Untergottheiten eine wirkliche Existenz nicht beigelegt werden. Wir sehen hier eine kühn hypostasirende Schöpfungs- oder eigentlich Emanationstheorie, die einerseits dem Monotheismus, andererseits dem Polytheismus sich nähert, und bekanntlich von der Menge als lezterer aufgefaßt ist. — Im Volksglauben existirt jedoch, so viel mir bekannt ist, Oum nicht als ein persönliches Wesen, doch dieser kennt ja auch Brahm und Brahma nicht, indem er theils Wischnu, theils Schiva, d. i. eine einzelne Offenbarungsweise des Wesens der Wesen, an die Stelle des letzteren selbst sezte. Ungeachtet die Stellen, die von dem Erscheinen, dem Sichtbarwerden des Wortes sprechen, und so auch eine Stelle des alten Heldengedichts Mahabarat, die Anquetil im Upnek'hat II. 835. citirt: et magnus super duo divisiones, prima Creator, secunda Verbum etc. eine Hypostasirung wahrscheinlicher machen, so wage ich es doch nicht, mit völliger Bestimmtheit mich dafür zu entscheiden.

---

sanes bemerkt, daß, während Laster und Gözendienst in Indien herrschen, viele tausend Brahmanen nach der Ueberlieferung ihrer Väter, ihr Gemüth allein zu Gott hingerichtet, sich alles Bösen enthalten, ein strenges Leben führen und kein Gözenbild verehren. Man vergl. ferner das Symbol der Brahmanen in Sonnerat's Reise. B. I. S. 266.

Zur Vergleichung mit den oben aus dem Upnek'hat ausgezogenen Stellen mögen hier noch Bruchstücke von Hymnen und Gebeten aus den Veda's stehn, die F. Majer: Brahma oder die Religion der Indier als Brahmaismus 1818. S. 198. folgg. anführt: „O du „Erhalter der Welt, der du allein bewegest das All, „der du beschränkest die Sünder, der du durchdringst „jenen großen Lichtkörper, der du erscheinst als „der Sohn des Hervorbringers, verbirg deinen „blendenden Strahl, verbreite deinen geistigen Glanz, „damit ich sehen möge deine günstigste, erhabenste, „*wirkliche* Gestalt, Om gedenk meiner, o göttlicher „Geist, Om gedenke meiner Thaten! Der alles durch„dringende Geist, der erleuchtet die sichtbare Sonne, „bin auch ich der Art nach, wenn auch auf unendlich „entfernterer Stufe. Möge zurückkehren meine Seele „zu dem unsterblichen Geist, möge zurückkehren mein „Körper zum Staube! O Geist, der du durchdringest „das Feuer, leite uns auf ebenem Pfade zu vollkom„mener Wonne! Du Göttlicher, der du besitzest den „ganzen Schatz der Erkenntniß, entferne von unsern „Seelen jeden Flecken! Wir nähern uns dir jederzeit „mit höchstem Lobe, mit feurigster Verehrung." Aus einem andern Gebete: „Von ihm, dessen Herrlichkeit „so groß ist, gibt es kein Bild. Gefeiert wird es in „verschiedenen heiligen Weisen. Es ist der Gott, der „durchgehet alle Regionen, der Erstgeborne, der ist, „in dem beide, der geboren ist, der gezeugt wird, der



„verbleibt bei den Geschöpfen im Besondern und All„gemeinen."

Man kann bei dem ersten Bruchstücke die Worte: „der du erscheinst als der Sohn des Hervorbrin„gers," und aus dem 2ten den Namen, „der Erstgebohrne" in Vergleichung setzen mit den angeführten Stellen aus Athrban Beid II. 391. wo Oum filius magnus (von Anquetil gemäß dem Zusammenhang jener Stelle durch primus erläutert) Creatoris genannt wird, man kann sich darauf berufen, daß der göttliche Geist als Medium der Anschauung Gottes wie z. B. in der aus 1 Bd. 323. angeführten Stelle, ferner (1ter Bd. 352), daß er als Besitzer des ganzen Schatzes der Erkenntniß dargestellt; daß endlich der Name Om selbst genannt wird: — indeß möchte ich auf dieses Letztere nicht gern zu viel Gewicht legen, indem Om auch das Seegenswort seyn kann, wie es im Upnekhat und in der Majerschen Schrift S. 139 und 140 dargestellt wird. Beim 2ten Bruchstück lassen sich die Worte: „der Erstgebohrne, der verbleibt bei den Geschöpfen im Besondern und Allgemeinen" zusammenstellen mit I. 323. in ipso hoc pranou etc. Oum als das Wort, als die erste Offenbarung, als der Sohn Gottes bildet den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen (Gebundenen), vom Allgemeinen zum Besondern; und in ihm ist darum beides vereinigt; denn auch die Welt ist noch Gott, aber unter den Schranken von Zeit und Raum erscheinend. Belege hiefür

bieten auch schon die angeführten Stellen z. B. I. 301. II. 333.

Zur Vergleichung mit dem Zendavesta dient noch Folgendes, was ich aus Majers Brahmaismus S. 139. anführe. Gayatri oder Savitri (Weisheit und Wissenschaft) ist ein aus 3 Versen des Veda zusammengesetzter Spruch oder Lehrsatz, vor welchem die 3 geheimnißvollen Worte stehn, welche die Vyahriti's genannt werden, denen wieder das heilige einsilbige Pranu oder Pranava genannte Wort (Om) vorausgeht. Alle 3, das Pranu, die Vyahriti's und den Gayatri hat der unbegreiflich erhabene Herr der Schöpfung nach und nach aus den 3 Veda's gleichsam erweckt, und sie sind als der Mund, als der vorzüglichste Theil des Veda zu beobachten. Das Sprechen des heiligen Worts ist weit besser als Opfer; wer das Pranu, die Vyahriti's und die Gayatri unter Beobachtung gewisser Ceremonien spricht, wird von jedem Fleck, von jeder unwissentlichen Sünde gereinigt.

Es möge sich hieran eine Nachricht reihen, die in den dem Origenes zugeschriebenen φιλοσοφούμενα enthalten ist, und einstimmig mit dem Bisherigen die indische Lehre vom Wort darstellt. Compend. hist. philos. antiquae sive philosophumena quae sub Origenis nomine circumfer. intrp. Jac. Gronovio 1706. de Brachmanibus p. 156—167. Orig. opp. T. I. p. 904, 905. (s. Dissert. Oupnek'hat I. CII.

Αὐτοὶ τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν, οὐχ ὁποῖόν τις ὁρᾷ, οὐδὲ οἷον ἥλιος καὶ πῦρ, ἀλλ' ἐστὶν αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος οὐχ ὁ ἔναρθρος, ἀλλὰ ὁ τῆς γνώσεως, δι' οὗ τὰ κρυπτὰ τῆς γνώσεως μυστήρια ὁρᾶται σοφοῖς. Diss. CIV. Τοῦτο δὲ τὸ φῶς, ὅ φασι λόγον τὸν θεὸν, αὐτοὺς μόνους εἰδέναι Βραχμᾶνες λέγουσι — οὗτοι θανάτου καταφρονοῦσιν, ἀεὶ δὲ ἰδίᾳ φωνῇ θεὸν ὀνομάζουσι, καθὰς προείπομεν. Diss. CVI. Τοῦτον δὲ τὸν λόγον θεὸν ὀνομάζουσι σωματικον εἶναι, περικείμενόν τε σῶμα ἔξωθεν ἑαυτοῦ, καθάπερ εἴ τις τὸ ἐκ τῶν προβάτων ἔνδυμα φορεῖ, ἀπεκδυσάμενον δὲ τὸ σῶμα, ὃ περίκειται, ὀφθαλμοφανῶς φαίνεσθαι." Die indische Lehre vom Wort ist hier unverkennbar treu vorgetragen, und was der Verf. sagt: ἀεὶ ἰδίᾳ φωνῇ θεὸν ὀνομάζουσι erinnert deutlich an die Bedeutung, die den Indiern das Sprechen Oum's hat.

Zendavesta.

Das 2te Religionssystem Asiens, das hier in Betracht kommt, ist das Zoroastrische. Hinsichtlich der Aechtheit und des Alters der heiligen Religionsbücher der Perser darf ich mich auf die Untersuchungen französischer und teutscher Gelehrten, namentlich außer den in Kleukers Uebersetzung des Zendavesta enthaltenen auf die von Rhode (über Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden. Breslau 1817.) und Rask

(über

(über das Alter und die Aechtheit der Zendsprache und des Zendavesta übersetzt von F. H. v. d. Hagen. Berlin 1826.) berufen, und die genauere Bestimmung ihres Alters ganz außer Acht lassend nur das aus ihnen voraussetzen, was für den gegenwärtigen Zweck hinreicht, daß sie älter sind als das Christenthum.

Es sind aus dem Zendavesta namentlich diejenigen Stellen hier anzuführen, die von Hom und Honover handeln. Wenn schon der Name Hom an das indische Om erinnert, so wird sich diese Aehnlichkeit in dem Folgenden so weit bestätigen, daß wir in Hom eine wenn schon dunklere Spur von Om wiederfinden.

Izeschne Ha IX. Das Wesentliche dieses Abschnitts ist nach Kleukers Uebersetzung Folgendes: Hom kam aus der Höhe zu Zoroaster, und fand ihn beim Lesen des Ormuzdwortes. Zoroaster fragt ihn: welchem Menschen, der in Gerechtigkeit lebt, ists von dir gegeben, seine Seele rein und unsterblich zu bewahren? Hom antwortet: „ich bin der reine Hom, der Todzerstörer, wer mich isset (d. i. den Saft des Hombaums trinkt), mit Feuerbrunst zu mir ruft, und demüthiges Gebet mir opfert, der nimmt von mir die Güter der Welt." Zoroaster sprache ich bete zu Hom, wer ist der erste Sterbliche, der in der geschaffenen Welt durch Anrufung und Demüthigung vor dir bekommen hat, wonach er sich sehnte? Hom antwortete: Vivengham ist der erste Sterbliche, der mich in Demuth angerufen und angenommen hat;

wonach er sich sehnte, der einen berühmten Sohn gezeugt, Djemschid u. s. w. Hom offenbart dem Zoroaster noch ferner die vier ersten Sterblichen; die Hom verehrten. Zoroaster sprach hierauf: ich richte mein Gebet zu dir, o Hom, reiner Hom, Geber alles Guten, Urheber der Gerechtigkeit, Reinigkeit, Gesundheit, deß Körper voll Herrlichkeit und Lichtglanz ist, Sieger, deß Namen vom Goldschimmer genannt ist, (womit Hom als Geber des Ueberflusses bezeichnet wird), wenn Seelen dich mit Reinigkeit genießen, schützest du sie, und machst sie Behesch twürdig (würdig der Wohnung der Seeligen). O goldglänzender, dein Name bleibt immer wie er ist, allezeit groß und Siegesvoll, allezeit schön und Urquell der Gesundheit, allezeit mit Ueberfluß seegnend, und gute Gaben austheilend, größer fort und fort als alle Dinge, herrlich und ganz gut. Gib der Welt einen König, der das Böse zerstört, du, der du die Dew's schlägst. Zoroaster bittet nun Hom um Gesundheit, langes Leben, Glück, besonders gegen Darudj, um Vernichtung des Bösen, er möge ihn zu der seeligen Wohnung gelangen lassen u. s. w. Du, o Hom, der du rein bist, hast Macht, alles Große deines Willens zu vollenden. Du bist rein, und hilfst aus der Höhe allen, die mit Wahrheit reden. Du bist rein, und nicht fern zur Antwort jedem, der dich mit Wahr-

heit fragt, du bist vom Himmel gekommen mit dem reinen Gesetz der Mazdeiesnans (Ormuzdverehrer), dir hat Ormuzd die Kleider des Heils gegeben, du verkündigtest, nachdem du dich mit Evanguin (dem Kleid des Heils) umgürtet hattest, auf Gebirgen von erhabener Höhe und weitem Umfange das Wort (das reine Gesetz der Mazdeiesnans, Honover, Ormuzd's Wort). Im übrigen Gebet an Hom bittet Zoroaster um Vernichtung des Bösen und der Urheber desselben.

Vendidad Fargard 20. Hom war das anfängliche Mittel gegen physisches und moralisches Uebel, in den letzteren Zeiten ist es Zoroaster durch seine Sendung.

Leben Zoroasters Bd. 3. der Kleukerschen Uebersetzung S. 46 und 47. Auf der Reise nach Chaldäa oder dem nordischen Iran bekam er Licht in den Lehren, die dem berühmten Heomo zugeschrieben wurden. Entzückt über diese Sagen, die ihm den Ursprung des Menschengeschlechts und die Ursache des Bösen in der Welt aufklärten, wandte er alle Aufmerksamkeit des Geistes darauf, und glaubte von Heomo selbst erleuchtet zu seyn. S. 47. ferner: Zoroaster habe seine Religion zurückgeführt auf die früheren Offenbarungen Homs. S. 8. Poroschasp sei nebst andern Persern trotz des herrschenden Götzendienstes dem alten Gesetz, das unter Djemschid und

Feridun herrschte, treu geblieben; und habe Heomo als Regenten bei Austheilung der Gewässer, als Wächter über die Welt, als Fürsten Albordj's, Zerstörer des Todes gekannt. Hom wird König über Albordj genannt z. B. Izeschne Ha LIV, LXVI, Jescht Joseh LXXXVIII 4 Carde u. s. w. Albordj aber wird geschildert als der Sitz der Seeligkeiten, Wohnung der Ized's, lichtglänzend, Izeschne Ha I vergl. Vispered VIII, Jescht Mithra 12 Carde, Wohnung berühmter Feruers, Jescht Raschnerast XCII Carde 2—30. u. s. w.

Izeschne LIV—LXVI Ha's. Hom ist Urheber der Gesundheit, sieht mit Goldaugen auf Albordj herab, ist König über Albordj, ist der Weg zu allem Guten, Quell des Lebens, und führt immer das Lebenswort (Honover) im Munde.

Izeschne Ha X. Zoroaster betet zu Hom: komme zu mir, damit ich folge dem Willen deß, der ist, erbarme dich über mich, wenn ich todt bin!

Izeschne Ha XLI. Ich bringe Izeschne dem großen Goldhom, der bis zur Auferstehung die Welt umfänglicher machen wird, (oder der bei der Auferstehung den Weltkreis weiter machen wird).

Vispered X Carde. Ich muß dich anrufen, Hom, der du heilig und rein und groß bist und groß machst jetzt und immerdar! Du gibst Sieg und Größe

dem Haupt, erhebst den Gottgesinnten das Gewissen, hast groß gemacht alle, die nicht mehr sind, und wirst groß machen alle, die noch kommen, machst groß alle Ized's und Amschaspands, die reinen Könige, die leben in Ewigkeit.

Jescht Hom XCVI. Er gebe der Welt einen König, der das Böse zertrümmre. Vergl. Zoroasters Leben S. 8. wo es heißt: Poroschasp nahm von Heomo, nachdem er sich vor ihm im Gebet gedemüthigt hatte, einen Sohn, Zoroaster.

Symbol Hom's und ihm geweiht ist der Hombaum (Gogard); dem Saft des Hombaums werden deßwegen manche Eigenschaften, die dem erstern zukommen, der Reinheit, der Fähigkeit zu beleben, Glück und Ueberfluß zu ertheilen, beigelegt. Nach Bundehesch XVIII wird er bei der Todtenauferstehung die Seeligen beleben. Ein Gefäß, in welchem der Saft des Hombaums ist, wird während des Gebetes und des Sprechens des Honovers schwebend gehalten. Wispered Carde X, XI, XII, XIV; Izeschne Ha IV; Vendidad Fargard VI; Gebräuche der Perser Thl. 3. S. 206. §. III, wo es heißt: in ganz Indien soll kein Hombaum seyn; er soll nie faulen; keine Früchte tragen; er wachse in Persien; sey einem Gesträuch ähnlich, das dicht mit Knospen bewachsen ist; seine Blätter gleichen dem Jasmin; die indischen Desturs schicken zu gewissen Zeiten 2 Parsen nach Kirman um

Zweige von Hom zu suchen; der Saft heiße Perahom (Lebenswasser).

Schon im Bisherigen wurde einigemal des Wortes (Ormuzdwort, Lebenswort, Honover, Mansrespand, Vendidad, Avesta, reines Gesetz genannt) Erwähnung gethan, sofern es Hom ehedem auf den Bergen verkündigte, und immerdar im Munde führt. Die näheren Bestimmungen enthalten folgende Stellen des Zendavesta.

Jescht Averdad LXXXIII. Beeifre dich, den Himmels-Izeds zu gefallen, wünsche von ihnen durchs ewige Wort, mein Wort, das reichlich geben wird am Ende dem Schüler des reinen Gesetzes einen reinen Ort für ihre Seele, und abschneiden wird alle Darwands.

Jescht Ormuzd LXXX. Ormuzd's Verstand enthält das Wort der Vortrefflichkeit; Ormuzd's Geist geht mit dem vortrefflichen Wort um, und vollendet es.

Siruze Tag Mansrespand. Lobpreis Ormuzd in Licht und Glorie glänzend, den Amschaspands, dem himmlischen Wort der langen Dauer, deß Gang in der Höhe ist (das von den Geistern der hohen Sphären gesprochen und geübt wird), dem reinen Gesetz der Mazdeiesnans, das Verstand in sich hält und gibt, dem Wort des Himmels, das weise macht, dem großen,

Ormuzdgeschaffenen Verstande durch's Ohr erlangt, (dem Wort) Ized genannt.

Jescht Raschnerast Carde I. fragt Zoroaster Ormuzd: „Du der du keinen Zweiten hast an Weisheit rc. welches königliche Wort setzt alles in besten Stand, ist überfließender Seegen, Quell der Schöpfungen, welches ist das Wort der Heiligkeit, Unschäzbarkeit, Reinigkeit, das Wort aller Wünsche, das Wort der Kraft, Schutzwächter aller Creaturen? Darauf sprach Ormuzd: „ich bins", verkünd' es, Zoroaster, das Wort der Reinigkeit, Köstlichkeit, höchsten Lichtglanzes." Entweder soll hier Ormuzd nur das Wort genannt werden, oder es ist das: „ich bins" der Name des Wortes selbst, was mit der indischen Ansicht einstimmig wäre.

Izeschne Ha XIX. Zoroaster fragt Ormuzd: welches ist das große Wort von Gott geschaffen, das Wort des Lebens und der Schnelligkeit, das war, ehe Himmel war, und Wasser war, und Erde war u. s. w. ehe reine Menschen und Dew's und Kharfester Menschen waren? Ormuzd antwortete: der reine, heilige, schnell bewegliche Honover war vor Himmel u. s. w. Bete meinen Honover, wenn Sprache dich verläßt, und du ohne Hoffnung bist rc., führe, wenn du reden kannst, und gesund bist, Honover im Munde. Wer den reinen Honover spricht mit den befohlenen Ceremonien, ihn mit hoher Stimme

des Wohlklangs singt, das ihm statt Lobpreis ist, deß Seele soll sich frei in Himmels Wohnungen schwingen, himmlisch wird er seyn, himmlisch, rein, und Glanz haben, wie die Himmel. Es werden noch folgende Merkmale des Wortes angegeben: Es besteht aus 5 Theilen (vergl. Jescht Sade's u. s. w.), Ormuzd selbst hat es gesprochen, und alle reinen Wesen sind dadurch gemacht, und in Ormuzd's Welt gekommen.

Noch jetzt spricht er das Wort fort, und Ueberfluß vervielfältigt sich. Nur durch das Wort kann der Mensch Behescht würdig werden. Ormuzd sprach das Wort, er war wirksam, und es schwand der Fürst des Bösen.

Bundehesch XXXI. Die Welt wird durch's Wort zur Auferstehung ewige Dauer bekommen.

Bundehesch I. Durch das Sprechen Honovers triumphirte Ormuzd über Ahriman.

Vendidad Fargard XIX. sagt Ormuzd: ich sprach Honover u. s. w. und so zog sich dieser Darudj, Mörder und Lehrer des bösen Gesetzes, in Ohnmacht zurück u. s. w.; weiterhin wird in demselben Abschnitte des Vendidad das vortrefflichste Wort die Seele Ormuzd's genannt.

Mit den hier angeführten Stellen stimmen noch viele andere des Zendavesta ein.

Faßt man den wesentlichen Inhalt aus diesen Stellen zusammen, so ergibt sich hinsichtlich Hom's, daß die Meinung, die gewöhnlich aufgestellt wird, er sei ein zu den Zeiten und am Hofe Vivengham's und Djemschids lebender Weiser, der Urheber der vor Zoroaster in den frühesten Zeiten herrschenden wahren Religion, wohl nicht hinlänglich begründet ist. Namentlich spricht Izeschne Ha IX dagegen, wo das Verhältniß Hom's zu Vivengham und den nachfolgenden königlichen Dynastieen angegeben wird. Die Prädikate, die ihm beigelegt werden, lassen sich so wenig mit jener Annahme Anquetil's, Kleukers, Görres's u. a. vereinigen, daß es zu verwundern ist, wie jene Ansicht festgehalten werden konnte.

Hom ist der Offenbarende, der Sprecher des Worts. Auf dem Gebirge von erhabener Höhe (Albordj) verkündigte er es schon ehedem unter den ersten Menschen; er offenbarte sich dem reinen Zoroaster, er kam vom Himmel mit dem reinen Gesetz der Mazdeiesnans, er ist nicht fern zur Antwort jedem, der ihn mit Wahrheit fragt. Sein Wort ist Wahrheit. Durch das Sprechen Avesta's wird Hom gepriesen. Er ist Licht, Lebensquelle, Weg zu allem Guten, groß und heilig, Urheber der Gerechtigkeit u. s. w., Zerstörer des Bösen, er erhebt die Gottgesinnten, die ihn verehren, gibt ihnen in diesem Leben Ueberfluß an Gütern der Erde,

und nach dem Tode Seeligkeit; er wird darum von den Frommen angerufen, sich ihrer nach dem Tode zu erbarmen, sie in die Wohnungen der Seeligen gelangen zu lassen, denn er ist König über Albordj, die Wohnung der Seeligen. Bei der Auferstehung wird er die Welt umfänglicher machen.

Honover ist das geoffenbarte, gesprochene Wort — nicht ein Selbstständiges. Es ist enthalten im Verstande Ormuzd's und ist dessen Seele; es war, ehe die Welt wurde; die Welt ist durch dasselbe geschaffen.

Ormuzd sprach es, siegte über Ahriman, und vollendete seine Schöpfung. Es ist ewig und unvergänglich; Heil und Glück, Leben, Gesundheit u. s. w. gibt es denen, die es sprechen und üben, ja die Seeligkeit in den Wohnungen des Himmels (auf Albordj) wird denen verliehen, die den reinen Honover sprechen. Es bezeichnet theils einen aus dem Avesta gezogenen Seegensspruch, und insofern gibt es fünf Honovers, welche gewissermaßen der Kern des Zendavesta sind. Durch diesen Seegensspruch bewahren sich die Menschen vor dem Bösen, und vertreiben dasselbe; Glück u. s. w. können sie durch dasselbe erflehen; — theils bezeichnet es das reine Gesetz der Mazdeiesnans.

In jener Beziehung, sofern es im Munde Ormuzd's, der Jzed's, und der Menschen schöpferisch und seegnend wirkt, heißt es mehr Honover, Lebenswort; in dieser Beziehung als Gesetz der Ormuzdverehrer mehr Vendidad, und Avesta.

Die Vergleichungen, die sich zwischen Oum und andrerseits Honover und Hom darbieten, möchten folgende seyn.

1) Oum und Hom ist das Medium der Gotterkenntniß. Wenn es von diesem heißt: er verkündigte auf den Gebirgen das Wort, so scheint mir auch dadurch die Meinung, die Hochgebirge Asiens seien die frühesten Wohnsitze der alten Völker gewesen, bestätigt zu werden. Deutlich wird von einer früheren Religion auf den Gebirgen gesprochen, und Hom besonders ist das Medium jener früheren Offenbarung. Zoroaster, Anfangs Hom befragend und von ihm erleuchtet, wendet sich später an Ormuzd, und denkt sich in unmittelbarer Verbindung mit dem höchsten Wesen selbst. — Vielleicht läßt sich an diese Spuren die Vermuthung anknüpfen, daß hier eine Zeit gemeint sei, da Indier und Perser, näher vereinigt, auf den ihrer späteren Heimath nördlich gelegenen Gebirgen Eine Religion hatten, und Einen Glauben, wie sich ihnen Gott durch Om, Hom offenbare; daß aber bei der Trennung der Völker dieser Glaube sich verschieden gestaltete, und bei den Persern durch Zoroaster noch mehr zurückgedrängt wurde, so daß sich wohl manches Einzelne als beiden gemeinsam zeigt, z. B. im Cultus, der gerne unter verschiedener Ansicht sich forterhält, — in der Verehrung des Feuers u. s. w., der ganze Charakter beider

Religionen jedoch verschieden geworden ist. Vielleicht bezieht sich hierauf auch, daß Hom König über Albordj genannt wird. Historisch finden wir dieses Gebirg in dem Elbors oder Elburs, der höchsten Spitze des Kaukasus, und in andern Bergen, vergl. Kannegießer über Albordj in der allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber. Rhode sucht den ursprünglichen Albordj in dem eigentlich-höchsten Gebirgsland, in Tibet, das er unter Eeriene verstanden wissen will, weil der Oxus als auf dem Albordj entspringend angegeben werde u. s. w. s. über Alter und Werth einiger morgenl. Urk. S. 26. 1ste Anmerkung. Hienach wäre die ursprüngliche Heimath der ersten Religion Tibet.

Weitere Aehnlichkeiten zwischen Hom und Oum bieten sich besonders aus den oben angeführten Gebeten aus den Veda's dar.

2) Beide sind Geber der Seeligkeit. Om (wenn dieß Wort hier mehr ist, als ein bloßer Seegensspruch) gedenkt der Thaten, leitet zu vollkomm'ner Wonne. Zu ihm, dem unsterblichen Geist, zurückzukehren sehnt sich die Seele des Menschen. So auch Hom. Uebrigens wird auch sonst im Upnek'hat Oum als das Mittel zur Seeligkeit genannt.

3) Eine Spur der schöpferischen, belebenden Kraft Oum's finden wir auch in Hom, da dieser Quell des Lebens genannt wird, bei der Auferstehung die Todten belebt, und den Weltkreis erweitert.

4) Die Vorstellung der Indier, das Wort habe vor der übrigen Schöpfung existirt, findet sich auch in der Lehre des Zendavesta, welche die Existenz des Wortes vor der Welt, so wie auch

5) daß dieses Wort bei der Schöpfung Gottes das Mittel war, übereinstimmend mit dem Brahmaismus behauptet, mit dem Unterschiede jedoch, daß Oum mehr hypostasirt ist, und dem pantheistisch-emanatistischen System der Indier gemäß die Welt in sich begreift, da im Zendavesta die Welt durch das Wort entsteht. Das Wort wird zwar in Jescht Raschnerast Schöpfungsquell genannt, doch muß diese Stelle nach den übrigen und nach dem ganzen Charakter der Zoroastrischen Religion beurtheilt werden.

6) Eine andere Beziehung zwischen Honover und Oum ist: In Verbindung mit Gayatri (die aus 3 Versen des Veda besteht) und den Vyahriti's, und für sich ist Oum ein seegnender Spruch. Das Sprechen des heiligen Wortes ist weit besser als Opfer; wer das Pranu, die Vyahriti's und die Gayatri unter Beobachtung der bestimmten Ceremonien spricht, wird von jedem Fleck, von jeder unwissentlichen Sünde gereinigt. Die drei, das Pranu, die Vyahriti's und die Gayatri hat der erhabene Herr der Schöpfung nach und nach aus den 3 Veda's gleichsam geweckt, und sie sind als der Mund, oder als der vorzüglichste Theil des

Veda zu betrachten und zu beobachten. So ist Honover, aus fünf einzelnen Honovers bestehend, die die Hauptsätze der Zoroastrischen Religion und gleichsam den Kern der Lehre enthalten, von den Menschen gesprochen ein heiliger, seegnender Spruch, der Reinheit, Glück und Seeligkeit gibt und das Böse verbannt.

7) Endlich ist zu bemerken, daß nach der Lehre Zoroasters bei den Gebeten und beim Sprechen Honovers die Zweige des Hombaums in die Höhe gehoben, oder der Saft des Baumes in einem heiligen Gefäß schwebend gehalten werden muß. Vielleicht ist auch hier eine Spur des Zusammenhangs zwischen Hom und Honover.

Lehre des Lao-Tseu.

Dahin gestellt muß ich lassen, ob, oder in wie weit das chinesische Tao, das Abel Remusat, der berühmte Kenner der chinesischen Literatur mit dem λόγος des Philo und Johannes vergleicht, wirklich in den Zusammenhang dieser Lehre und in den Kreis unsrer Untersuchungen gehört.

In der Schrift: Memoire sur la vie et les opinions de *Lao-Tseu*, philosophe chinois du VI siècle avant notre ère etc. 1823. (Heidelb. Jahrb. 1826. Febr.) erwähnt Abel Remusat: in dem Buche des Lao-Tseu über Vernunft und Tugend (Tao-te-king) habe das Wort Tao eine wichtige Bedeutung,

es heiße: Weg, Verbindungsmittel, und daher Wort, Vernunft, Anfang. Die Secte des Lao-Tseu, Tao-ſſe (Secte des Tao) gebrauche dieses Wort aber im Sinne der Urvernunft, welche die Welt geschaffen hat und zusammenhält.

Im Anfange seines Buches sagt Lao-Tseu: Die ursprüngliche Vernunft kann der Vernunft unterworfen seyn, und durch Worte ausgedrückt werden, aber sie bleibt eine übernatürliche Vernunft. Man kann ihr einen Namen geben, aber er ist unaussprechbar. Ohne Namen ist sie das Prinzip des Himmels und der Erde, mit einem Namen ist sie die Mutter des Universums. Besser, erklärt Herr Remusat, würde das Wort Tao mit *λόγος* übersetzt, da es ganz dem *λόγος* des Plato oder Johannes entspreche. — Eine andere Stelle des Tao-te-king ist: vor dem Chaos, das der Geburt des Himmels und der Erde vorherging, war ein einziges, unendliches und verschwiegenes Wesen, unbeweglich und immer handelnd, ohne sich zu verändern. Man kann es als die Mutter des Universums betrachten; ich weiß den Namen nicht, aber ich bezeichne es durch den Namen Vernunft u. s. w.

Herr Remusat vermuthet, Lao-Tseu habe mit anderen auch diese religiöse Vorstellung aus dem Westen gehabt, und eben um diese Quelle weiter zu verfolgen, später seine Reise unternommen.

Hermetische Schriften.

Die Lehre vom Wort findet sich nächstdem in der ägyptischen Religionsphilosophie, wie sie in den hermetischen Büchern niedergelegt ist. Ihre Darstellung wird hier hauptsächlich aus Görres's Mythengeschichte der asiatischen Welt gegeben. Darüber, daß jene Schriften wirklich die Gnosis der ägyptischen Religion enthielten, kann ich mich auf Görres's Vorrede S. XIX. u. folgg. berufen.

Nähere Bekanntschaft mit den orientalischen Religionssystemen hat gezeigt, daß Manches, wovon man Plato oder das Christenthum als Quelle betrachtete, nur ein Glied in der Kette orientalischer Religionsideen ist.

Görres 2r Bd. S. 552. *Πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς, πρῶτος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως — παράδειγμα δὲ ἵδρυται τοῦ αὐτοπάτορος, αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ, τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ — ἀπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τούτου ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε* u. s. w. Görres führt hierauf eine Stelle aus Cyrillus contra Julian. über das höchste, erste Wesen an, und sodann, was in Cedrenus Chron. aus dem verlornen Buche des Hermes selbst zu dem bei Cyrill angeführten hinzugefügt wird. Sein Wort vollkommen in jedem Betrachte, ausgehend aus seinem Schooße, mit Fruchtbarkeit und weltbil-

bildender Kraft begabt u. s. w. hat die Wasser befruchtet. Hermes, sagt er, schließt nach dieser Rede: „ich beschwöre dich, mächtiger Schöpfer des Himmels, Stimme des Vaters, erstes Wort, das er hervorgebracht, sein einziges Wort, mir günstig zu seyn.“ Görres S. 354. Nicht mit Händen schuf Gott die Welt, sondern durch sein Wort. Dies Wort des Schöpfers ist ewig — das Einige nach dem ersten Gott existirend. Hermes. libro primo Digress. ad Tat. apud. Cyrill. adv. Jul. p. 33—34. S. 53. der angeführten Schrift findet sich diese Stelle aus den hermetischen Schriften: „ὁ κόσμος ἔχει ἄρχοντα ἐπικείμενον δημιουργὸν, λόγον τοῦ πάντων δεσπότου, ὃς μετ᾽ ἐκεῖνον πρώτη δύναμις ἀγέννητος, ἀπέραντος, ἐξ ἐκείνου προκύψασα καὶ ἐπικεῖται καὶ ἄρχει τῶν δἰ αὐτοῦ δημιουργηθέντων. ἔστι δὲ τοῦ παντελείου πρόγονος καὶ τέλειος, καὶ γόνιμος καὶ γνήσιος υἱός.“ Er wird ferner identificirt mit Kneph. Dieser haucht aus seinem Munde das Weltei, den sichtbaren Logos des Demiurgos und bildet damit das Weltall. Görres S. 359. Euseb. Praeparatio evang. l. III. c. 3. — Wie Kneph bilden wollte, da sprang aus den sich senkenden Elementen der Gottheit das Wort Gottes in das reine Werk der Natur hinaus, und vereinigt mit dem weltschaffenden Kneph, mit dem es gleichen Wesens war, brachte es hervor den zweiten

Demiurg, den Gott des Feuers und des Lebens ($\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$). Alles ging aus dem Willen des Gottes hervor, der befassend das Wort, und anschauend in sich die schöne Welt, nach ihrem Urbild aus eignen Elementen und Lebenssaamen bildete. Jener zweite Bildner, vom ersten hervorgebracht, ist Phtha, der aus dem Weltei des Kneph geboren wurde. Euseb. Praep. ev. III. 3. (Man vergl. die indische Mythe vom Weltei bei Majer S. 38 u. 39. oder bei Görres S. 81 und 82. des 1sten Bandes). Sein Name ist der Verborgene nach Manetho: verborgner, sich offenbarender Gott nach Hecatäus.

Schriften des alten Testaments.

Auch in den religiösen Vorstellungen der Juden finden sich, obwohl Anfangs schwächere, späterhin doch bestimmtere Spuren der Lehre vom Wort.

Genesis 1 und Psalm 33 ist der Gedanke ausgedrückt: Gott schuf die Welt durch sein Wort; er sprach: es werde, und es ward. Diese Idee darf man wohl für den letzten, einfachsten Keim der Lehre vom Wort halten, wie Lücke in seinem Commentar über das Evang. Johannes erinnert. An sie reiht sich die persische Vorstellung mehr an, während in dem pantheistischen Emanatismus der Indier und Aegyptier das Wort, die Stimme, der Hauch als der leichteste Act der Aeußerung und Offenbarung, als etwas, das schon mehr als Gedanke, noch aber weniger körperlich

ist, von selbst zum Mittelglied der Schöpfung, zum Erstgebohrnen, in dem die Welt verschlossen war, sich darbot.

Wie es eine große Idee ist, daß die Welt ward durch das Wort: „es sei" und daß Jehova Exod. III. 14 und 15. selbst den Namen „ich werde seyn" sich beilegt, so ist es auch im Sinne des Pantheismus groß, daß „ich bin" der Name des höchsten Wesens ist, und daß mit diesem Selbstbetrachten die Welt wurde. —

Häufiger treffen wir in späteren Zeiten auf Personifikationen der göttlichen, schöpferischen, sich offenbarenden Weisheit, in denen sich der Glaube des Morgenlandes an das Vernunft-Wort als das Erste der Welt abspiegelt. Eine Personifikation der Weisheit findet sich Hiob 28 Cap. vom 12ten Vers an. Wichtiger ist die Stelle Prov. VIII. Hier wird von der Weisheit gerühmt, sie habe existirt, ehe die Welt geschaffen wurde (sie sei der Werkmeister, אָמוֹן *) nach den Erklärungen einiger gewesen). Mit dem 8ten Capitel ist zu vergleichen Prov. III. 19 und 20, wo es im Allgemeinen nur heißt: die Welt sei durch die Weisheit geschaffen worden. Aehnliche, nur noch weiter ausgeführte Personifikationen und Schilderungen der Weisheit finden sich in Sirach I. und XXIV. Das

*) Hängt damit etwa zusammen, daß die Aegyptier nach Damasius (s. Görres 2 Bd. S. 355.) den Demiurg Amun nennen?

erste Cap. enthält im Wesentlichen folgende Vorstellungen: προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία καὶ — ἐξ αἰῶνος (εἷς σοφὸς, κύριος) ἔκτισεν αὐτὴν — καὶ ἐξέχεεν αὐτήν (4 und 9.). πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ ἐν ὑψίστοις (5 V., angenommen seine Aechtheit). Im 24sten Capitel sagt die Weisheit von sich v. 3.: „ἐγὼ ἀπὸ ϛόματος ὑψίστου ἐξῆλθον;“ — sie offenbarte sich in der ganzen Welt, unter allem Volk, (v. 4—7.) besonders in Israel (v. 8.). „πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλιπῶ. — Im Buch der Weisheit VII. 22 u. folgg. wird die Weisheit genannt: ἡ πάντων τεχνίτις; es sei in ihr πνεῦμα νοερὸν, ἅγιον, μονογενὲς, παντοδύναμον; sie sei ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής — ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Μία δὲ οὖσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ (oder αὐτὴ) τὰ πάντα καινίζει, καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει. — An diese Hauptstelle schließt sich noch IX. 1. Gott schuf alles durch (ἐν) sein Wort und (V. 2.): durch seine Weisheit bereitete er den Menschen. Die Weisheit wird vom Himmel herabgesendet zur Erleuchtung der Menschen (V. 10 und 17.). Wie sie (V. 1 und 2.) mit dem Worte parallelisirt wird, so V. 17. mit dem

πνεῦμα ἅγιον. V. 9. μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον καὶ ἐπισταμένη τί ἀρεστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς σου u. s. w.

Es zeigt sich denn in diesen Büchern eine fortgehende Entwicklung der Lehre von der Weisheit und Annäherung an die Lehre der alten Gnosis vom Wort. Die vollkommenste Ausbildung derselben, wo sie den übrigen Ansichten über das Wort am ähnlichsten erscheint, erreichte sie im Buch der Weisheit.

Allerdings hat die Meinung, welche Lücke aufstellt, in dem letzten Buche zeige das 7te Cap. eine Hypostasirung, nicht bloß auffallende Personifikation, nicht mehr Immanenz in Gott, sondern Emanenz, mehr für sich; denn auch schon die Ausdrücke *κτίζεσθαι* von der Weisheit gebraucht, scheinen für bloße Personifikation fast zu kühn. Ein Anflug emanatistischer Ideen ist in den Worten: *ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόῤῥοια* zu finden, und die in dieser Lehre fast überall wiederkehrenden Begriffe: *μονογενής, τεχνίτης, ἀπαύγασμα, εἰκών* finden sich auch hier. Ist denn nicht also auch hier das Wort — die Weisheit ein Medium bei der Schöpfung, geschaffen und schaffend, das Erst- und Einzig-geborne, Bild Gottes? — Diese Aehnlichkeit ist vielleicht nur zufällig, vielleicht aber auch auf historischem Wege zu erklären. Ueber die Wege, auf welchen orientalische Ideen herüberkommen

mochten in das westliche Asien und östliche Afrika, soll weiter unten im Allgemeinen gesprochen werden.

Philo.

Die nächste Stelle in der geschichtlichen Entwicklung des Logos-Begriffs gebührt dem Philo. — Stellt man sein System einerseits mit dem Platonischen, andrerseits mit den orientalischen zusammen, so wird sich die eben so nahe Verwandtschaft mit diesen letzteren nicht verkennen lassen. Philo ist von orientalischer Gnosis und orientalischer Lebensansicht durchdrungen. Horn bibl. Gnosis S. 367, de mundi opificio S. 15. ed Mangey. „Die eigentliche Gotterkenntniß wird erworben durch unmittelbare Belehrung der Gottheit, welche demjenigen zu Theil wird, der sich über alles Materielle hinweg, zu dem Sitze der Gottheit jenseits des Himmels erhebt, und von ihr unterstützt ihren Glanz erblickt, also eine Anschauung (ὅρασιν) ihrer Existenz bekommt.“ „Diese Art der Gotterkenntniß ist allein für ihre wahren Verehrer, welche ihren Verstand von allen Sinneneindrücken los machen, und gewährt allein eine deutliche Vorstellung von ihr.“ De Monarchia 816. Horn S. 385. „Gottes Geist bleibt bei den Menschen, wenn sie durch Unterricht in den Vorbereitungswissenschaften zu der Philosophie ihren Verstand schärfen, sich dem göttlichen Logos hingeben. Wer der Betrachtung sein Leben nicht weihen kann, wird auch in der Erinnerung an die Güte und Allmacht Gottes

durch Liebe und Furcht ein Bildungsmittel zur Tugend finden. (De profugis S. 464.) — Horn 389.: Philo erwähnt eine eigentliche Anschauung der Gottheit, eine wirkliche Erhebung zu Gott in diesem Leben; durch strenge Tugendübung, Reinigungen, Fasten und Enthaltsamkeit überhaupt, meint er, sei ein eigentliches Anschauen der Gottheit möglich. Wer sich die Fähigkeit dazu erworben hat, heißt bei ihm ein Ascet (ἀσκητής), und das Anschaun der Gottheit, wie die damit verbundene, unmittelbare Belehrung der Gottheit ein Zustand der Ekstase. — Horn bibl. Gnosis S. 376. Der Logos trieb die Finsterniß zurück, indem Gott Licht und Finsterniß auseinander schied, um den Streit beider zu enden, und Ordnung fest zu gründen (de mundi opificio). Vergl. die oben angeführten Stellen aus dem Zendavesta, Vendidad Fargard XIX. und Bundehesch I. Ueberhaupt ist in der genannten Schrift auf Manches hingewiesen, wodurch Philo sich von Plato unterscheide, und worin er ihn nicht recht gefaßt habe, und hierin eben gleicht und nähert er sich dem Indischen.

Die Idee, die Philo von dem Wort hatte, geht hervor aus den folgenden Stellen:

De mundi opificio T. I. der Pfeiffer'schen Ausgabe S. 8. und folgg.: *Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεός, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος ὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν*

ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.

S. 10 u. 12 ders. Ausgabe Bd. 1. Καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφραγίσατο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.

S. 14. Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος. Μωσέως ἐστὶ τὸ δὲ δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν· τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναγράφων ἐν τοῖς ἔπειτα ὁμολογεῖ διαῤῥήδην, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη· εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκὼν εἰκόνος, δηλονότι καὶ τὸ ὅλον εἶδος, ὁ σύμπας αἰσθητὸς οὑτοσὶ κόσμος, ὃ μεῖζόν ἐστι τῆς ἀνθρωπίνης μίμημα θείας εἰκόνος, δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς ὅν φαμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος.

De profugis. T. IV. p. 266. Προτρέπει δὲ οὖν

τὸν μὲν ὠκυδρομεῖν ἱκανὸν συντείνειν ἀπνευστὶ πρὸς τὸν ἀνωτάτω λόγον θεῖον, ὅς σοφίας ἐστὶ πηγὴ, ἵνα ἀντὶ θανάτου ζωὴν ἀΐδιον ἆθλον εὕρηται· τὸν δὲ μὴ οὕτω ταχὺν ἐπὶ τὴν ποιητικὴν καταφεύγειν δύναμιν, ἣν Μωσῆς ὀνομάζει θεὸν, ἐπειδὴ δι' αὐτῆς ἐτέθη καὶ ἐκοσμήθη τὰ σύμπαντα.

S. 268 Ὁ δ' ὑπεράνω τούτων λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν, ἅτε μηδενὶ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐμφερὴς ὢν, ἀλλ' αὐτὸς εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ τῶν νοητῶν ἅπαξ ἁπάντων ὁ πρεσβύτατος etc.

De somniis. T. V. S. 102 und 104. Bei Erläuterung der Stelle Genes. XXXI. 13 nach der Alexandrinischen Version: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, fügt Philo hinzu: μὴ παρέλθῃς δὲ τὸ εἰρημένον, ἀλλ' ἀκριβῶς ἐξέτασον, εἰ τῷ ὄντι δύο εἰσὶ θεοί· λέγεται γάρ· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι οὐκ ἐν τόπῳ τῷ ἐμῷ, ἀλλ' ἐν τόπῳ θεοῦ, ὡς ἂν ἑτέρου. Τί οὖν χρὴ λέγειν; ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους. Διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος (die heilige Schrift) ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν εἰπών· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου φάσκων· ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον θεοῦ. Καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐ-



τοῦ νυνὶ λόγου οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἓν τέλος προςθείμενος πραγματολογῆσαι.

In Beziehung auf die Stelle Jerem. 23. 5. ἰδοῦ ἄνθρωπος ᾧ ὄνομα ἀνατολή bemerkt Philo: das aus Körper und Seele bestehende Wesen könne nicht so heißen, aber: ἐὰν τὸν ἀσώματον ἐκεῖνον θείας ἀδιαφοροῦντα εἰκόνος ὁμολογήσεις, ὅτι εὐθυβολώτατον ὄνομα ἐπεφημίσθη τὸ „ἀνατολῆς" αὐτῷ· τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε — πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκείνης ἐκμαγεῖον, ἢ ἀπόσπασμα, ἢ ἀπαύγασμα. Κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ἂν υἱὸς θεοῦ προςαγορεύεσθαι, σπούδαζε κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ προςαγορεύεται — εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τοῦ ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.

Eusebius citirt in der Praeparatio evang. VII., 13. aus Philo folgende Stelle: Διὰ τί ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησι τὸ „ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον" ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; παγκαλῶς καὶ σο-

φῶς τουτὶ κεχρησμῴδηται, θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. — (Man vergl. Paulus Commentar und Horn bibl. Gnosis.)

Man sieht aus den angeführten Stellen, wie Philo's Theorie vom Logos einerseits an Plato anknüpfend, andrerseits die Uebereinstimmung mit dem alten Testament suchend wesentlich die Lehre des Orients vom Worte ist.

Zum Urbild der sichtbaren Welt bildete nach ihm Gott die ideale; diese besteht im Logos, ja sie ist der weltschöpferische, göttliche Logos selbst. Diesen Logos nennt Philo (auf Moses sich berufend) Gott, weil durch ihn das All geordnet wurde, oder auch den zweiten (δεύτερον, untergeordneten) Gott; indem er für den Ausdruck θεός die weitere Bedeutung geltend macht, insbesondere zwischen θεός und ὁ θεός unterscheidet, und letzteren Ausdruck nur dem Einen, wahren Gott beilegt. — Er nennt den Logos ferner das Bild Gottes, den ältesten Sohn, den Erstgebohrnen (πρεσβύτατον υἱόν, πρωτόγονον), die Quelle der Weisheit, Fürbitter für die Sterblichen. Daß Philo unter dem Logos (προφορικὸς) ein außer Gott existirendes Wesen verstanden habe, wird nach den angeführten Stellen, besonders nach jener, in welcher er zwischen θεός und ὁ θεός unterscheidet, und unter jenem den Logos

versteht, nicht bezweifelt werden können. An diesem Unterschiede konnte ihm nichts liegen, wenn er nicht den Logos für ein außer Gott bestehendes, ihm untergeordnetes Wesen erkannte. Philo hat die Stufenleiter: 1) *λόγος ἀνώτερος*, 2) *λόγος προφορικὸς, κόσμος νοητός*, 3) *κόσμος αἰσθητός*, d. i. 1) Denken, 2) Gedanke, Wort, 3) Werk; nur ist ihm der Gedanke, das Gedachte etwas Reales, eine Hypostase.

Schon oben wurde erinnert, wie Philo, seinem Wesen nach mehr an die indische und ägyptische Religionsphilosophie sich anschließend, doch auch an den Zendavesta angränzt; eine andere Stelle, die an Zoroastrische Religionsideen denken läßt, ist de somniis Tom. V. der Pfeifferschen Ausgabe. S. 58. *Εἰδέναι δὲ νῦν προσήκει, ὅτι ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων, ψυχαὶ δὲ ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι.* Hier scheinen sich die Platonische Lehre von den Ideen und die Zoroastrische von den Feruers (vergl. Zendavesta Jescht Farvardin XCIII, Bundehesch II, Izeschne Ha I, XXIII, XXIV u. s. w.) zu berühren.

Verbreitung der Gnosis.

Nachdem die Lehre vom Wort, wie sie in einzelnen religiösen Systemen sich findet, dargestellt ist, verdient wohl die Frage über die Verbindung, die zwischen denselben statt fand, und woraus sich eine

solche Verbindung annehmen lasse, nähere Berücksichtigung.

Die Verbindung, in welcher Persien und Indien stunden, und welche man aus der Verwandtschaft der Zendsprache mit dem Sanskrit nachzuweisen versuchte, liegt jenseits unsrer Geschichte. Die religiösen Systeme der Veda's und des Zendavesta stehen, so wie sie uns erscheinen, weiter auseinander, als das der Veda's und der ägyptischen Religionsphilosophie. Von einer früheren Religion scheinen in den Systemen beider nur Erinnerungen übrig geblieben zu seyn von der Art, wie sie oben erwähnt wurden. Mit Persien kam Judäa in Berührung. Manches beiden Gemeinsame, und der Einfluß von Persiens Religion auf die Entwicklung und nähere Ausschmückung jüdischer Ideen läßt sich nicht verkennen. Die Angelologie, die Dämonologie, die Annahme eines Reiches böser Geister unter einem Fürsten der Finsterniß, dem Lügenvater, ihre Gewalt über die Menschen, die Zurückführung von Krankheiten auf Dämonen verrathen wenigstens Bekanntschaft mit den im Zendavesta enthaltenen Vorstellungen, und den Einfluß der letzteren bei der Entwicklung besonders des jüdischen Volksglaubens. Bundehesch (von etwas späterer Abfassung) bietet noch mehr Vergleichungspunkte dar. Ahriman verführte die ersten Menschen Meschia und Meschiane. Unter den Mitteln der Verführung war eines, daß er ihnen Früchte gab, wodurch sie hundert Glückseeligkeiten, die sie bisher genossen hatten, bis

auf eine verloren (XV). Es wird eine Schöpfung in 6 Abschnitten (I), eine Auferstehung des Leibes, Scheidung der Gerechten und Bösen, Vergeltung nach den Handlungen eines jeden, ein Untergang der Erde durch Feuer (XXXI) erwähnt. In ihrer weiteren Ausführung scheiden sich jedoch diese Vorstellungen wieder von den jüdischen.

Alte Sagen sprechen von Zügen nach Indien, — ob und wiefern dadurch zwischen dem Osten und Westen eine Verbindung geknüpft wurde, läßt sich nicht bestimmen. Mag indessen dem seyn, wie ihm wolle, eine dunkle Kunde war in das Abendland herübergedrungen, und daß man von Indien im Alterthum so große Erwartungen hegte, mußte einen geschichtlichen Grund haben. Alexander erst öffnete dem Abendland einen Weg dahin, und nun war durch ihn, und nach seinem Tode durch die Herrschaft der Seleuciden wie durch Alexanders wichtige Stiftung, Alexandrien, die Verbindung geknüpft und unterhalten. Es wäre überflüssig, zu wiederholen, was über die Bedeutsamkeit Alexandriens, als des Vereinigungspunktes griechischer Wissenschaft mit orientalischem Geist und orientalischer Gnosis, so wie über die hiedurch veranlaßte, eigenthümliche Richtung in der Ausbildung der in Aegypten verweilenden Juden gesagt worden ist; wenn wir einerseits wissen, wie viele Hülfsmittel Alexandrien darbot, eine Kenntniß der Sitten, des religiösen Glaubens der alten Völker vom Ganges bis zum Nil zu erwerben,

wenn wir andrerseits diese Alexandriner von einem Geist durchdrungen sehen, wie ihn der, neuerdings erst sich uns mehr öffnende Orient zeigt, wenn wir von dort aus neue Elemente in die Speculation sich mischen sehen, warum sollten wir nicht dieß beides wie Ursache und Wirkung verknüpfen? Es giebt zwar Aehnlichkeiten in dem religiösen Glauben der Menschen, die nicht aus der Ueberlieferung erklärt zu werden brauchen, sondern aus dem Wesen und der natürlichen Richtung des menschlichen Geistes; ich glaube aber nicht, daß die in der vorangegangenen Darstellung verschiedener religiöser Systeme aufgefundenen Aehnlichkeiten zu diesen gerechnet werden können.

Ehe das Wort Mensch ward, und nachher, als Er sein irdisches Leben beschlossen hatte, lebte unter Menschen verschiedener Religion der Glaube an das Wort; — wir finden diese Lehre mit großer Vorliebe von den ersten Vätern der morgenländischen Kirche ergriffen, wir sehen die Gnostiker, noch ganz nahe den Zeiten Jesu, viel mit dieser Lehre beschäftigt, und jene wie diese, (doch die letztern besonders) vertraut mit der Gnosis (der mystischen Speculation) des Orients, wir sehen in mancherlei nachchristlichen Erscheinungen religiösen Glaubens, in der Kabbala, im Koran, im Sufismus diese Lehre eingreifen und sich fortgestalten, so daß sich die Ansicht uns aufdrängt, eine solche weitere Fortpflanzung der Lehre habe noch außer dem Christenthum eine Wurzel. Wie sie vor und nach dem Chri-

stenthum, auch von diesem getrennt, blühte, so lebte sie auch zur Zeit des Christenthums, und wenn uns Philo für diese Zeit selbst von griechisch-schreibenden Juden der einzige ist, bei dem wir diese Lehre (das Christenthum noch ganz unberücksichtigt gelassen) finden, so dürfen wir uns hierüber, da wir ja von der griechisch-jüdischen Literatur jener Zeit neben Philo und den Verfassern des neuen Testaments nur noch den Josephus haben, nicht wundern, noch jene Lehre vom Logos als eine dem Philosophen eigenthümliche Ansicht betrachten.

Hier scheint auch Gelegenheit, im Voraus zu entkräften, was hier und in der Folge bei näherer Anwendung der hier vorausgestellten Behauptungen eingeworfen werden könnte, und was in der Abhandlung über Joh. I., 1 — 14. Magazin für christl. Dogmatik Stk. 10. S. 13. erinnert wird, „daß diese Ideen zu abstract, zu subtil, zu anstößig für den gemeinen Menschenverstand, oder wenn man lieber will, zu sublim wären." — Unsere Philosophie möchte allerdings für den Ungelehrten ungenießbar seyn, jene morgenländische hingegen, die sich mit Theosophie verband, und eine andere Richtung und Stimmung der Seele verlangte, eignete sich gerade mehr für die, die unsrer (vernünftigen) Philosophie abhold wären. Es waren jene morgenländischen Theorieen nicht Subtilitäten des Verstandes. Und zeigt sich denn nicht auch in unserm Abendlande, daß ähnliche Systeme, die mehr Gefühl und

Phan-

Phantasie voraussetzen, als Verstandesthätigkeit, unter denen am besten fortwuchern, deren Verstand weniger geübt ist? Oder, wenn man jenes Subtilitäten nennen will, sind nicht auch die manchen mystischen Träumereien religiöser Sekten Subtilitäten zu nennen? — Wir sind aber auch weder an sich noch durch die Geschichte berechtigt, unsre Denkweise den Orientalen unterzuschieben, und Ideen, die uns etwa anstößig wären, auch ihnen anstößig zu heißen. Was nun namentlich die Lehre vom Wort betrifft, so war sie in ihren wesentlichen Zügen frei von kleinlicher Subtilität, eine eigenthümliche, große, lebendige Anschauung vom Werden des Alls, vom Werden des Lebens und des Lichts, und sicher nicht zu abstract zu nennen. — Uebrigens soll hier nur daran festgehalten werden, daß diese Idee vom Logos das Eigenthum vieler war und seyn konnte, ohne daß sie dadurch für das Allgemeingut des ganzen Volks überall ausgegeben wurde, wozu uns die Geschichte allerdings nicht berechtigt. Es mögen hier aber noch einige Andeutungen ihren Platz finden, wie sich orientalische Gnosis, orientalische Lebensansicht und Lebensweise herüber verbreitete in die abendländischen Gegenden.

Wir fanden schon oben bei Philo, wie in den hermetischen Schriften (vergl. Görres Mythengesch. S. 417. u. folgg.) jene Ansicht von Anschauung Gottes und von Vereinigung mit Gott ausgesprochen, welche der Mittelpunkt der indischen religiösen Sittenlehre ist; und

dieselben Mittel, dieser Vereinigung fähig zu werden, finden wir auch hier angegeben: Betrachtung, Enthaltsamkeit, Abtödten des Körperlichen. Eine solche Lebensansicht sprach sich in dem Orden der Therapeuten aus, wie er von Philo geschildert wird; und dieser Orden, sowie der Ursprung des Einsiedlerlebens und des Mönchsthums im Abendlande läßt sich am natürlichsten aus indischer Denk- und Lebensweise erklären. Die strenge, unnatürliche Ascese, die zum Theil dem Christenthum sich aufdrängte, hatte ihre Quelle offenbar nicht in der christlichen Religion, noch auch in occidentalischer Weise, sondern in der Gnosis, im Geiste des Orients; und zwar erwachte ein solcher Geist nicht unter den genußsüchtigen Völkern Vorderasiens, wo eine ganz andere Lebensansicht herrschte, sondern unter den mäßigen, der größten Aufopferungen fähigen, und die Ruhe mehr denn alles liebenden Indiern, die sich sehr gut durch die zum Sprüchwort gewordene Aeußerung eines ihrer Dichter charakterisiren: „sitzen ist besser als gehen, schlafen besser als wachen, aber der Tod geht über alles." Aus keiner andern uns bekannten Religion konnte dieses Mönchsleben eher hervorgehn, als aus der, die auf ein beschauliches Leben in ihren heiligen Schriften so außerordentliches Gewicht legt. Möge denn auch diese Erscheinung uns bezeugen, daß indische Gnosis sich weiter verbreitete, und größeren Einfluß auf den Westen bekam.

Die Gnostiker verrathen ebenfalls in vielen Punk-

ten ihre Bekanntschaft mit indischen und persischen Ideen.

Basilides nahm (nach Neander's genet. Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme S. 32.) zwei anfangslose (dies wohl die richtigere Deutung der Lehre des Zendavesta von Entstehung Ormuzd's und Ahriman's aus Zervane akerene, der gränzenlosen Zeit, was gewöhnlich als ein Wesen angenommen wird) Prinzipien des Guten und des Bösen, Licht und Finsterniß, an; was seinen persischen Ursprung deutlich genug verräth. Eben so, wenn Basilides (Neander S. 34.) sieben *δυνάμεις* (Amschaspands), mit dem Urwesen jedoch eine *ὀγδοάς* *) annimmt, ferner: (S. 37.), die endliche Vernichtung der sich selbst überlassenen Schlacken der blinden Natur des Bösen. — Wenn es heißt: (S. 39.) „die himmlischen Lichtkeime, die Seelen, sind von Anfang der Weltbildung her in einer beständigen Wanderung, durchlaufen fortschreitend alle Lebensformen, um sich von dem Fremdartigen zu reinigen, und zur freien Wirksamkeit ihres Lichtwesens sich hinaufzubilden", so scheint darin die persische Lehre von den Feruers und die indische von der Seelenwanderung sich zu vereinigen. Endlich die Lehre, daß über die untergeordneten Vorsteher der Welt

*) Abweichend vom Zendavesta, wo es, den Ormuzd miteingerechnet, nur 7 Amschaspands gibt.

der Mensch sich erheben könne zum Wesen der Wesen, ist eine im Brahmaismus tief wurzelnde Ansicht.

Von Valentin bemerkt Irenäus adv. haeres. I, 11. „Ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἱρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας. Tertullian spricht adv. Valent. c. IV. von einer vetus opinio. Er sagt: allem andern mußte vorhergehen die Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes; durch seine Selbstbetrachtung erzeugte er als den Geist der Selbsterkenntniß den Eingebornen. Man vergl. das indische Oum.

An dieses Wort Oum erinnert am auffallendsten Markus (Neander S. 168. u. folgg.). Der verborgene, göttliche Name entfaltet sich in die einzelnen Sylben, Buchstaben, Laute, aus denen er besteht. Markus stellt dieß dar unter dem Bilde des Aussprechens. Als zuerst der ursprungslose Vater Leben aus sich zu verbreiten den Trieb fühlte, als der Unbegreifliche und über jede Art des Daseyns Erhabene wollte, daß sein unaussprechliches Wesen ausgesprochen, und daß sein unsichtbares Wesen gestaltet werde, öffnete er seinen Mund und sprach aus ein Wort, das ihm gleich war (λόγον ὅμοιον αὐτῷ), die Aeonenwelt, die Gestaltung des Unsichtbaren. Die 1ste Sylbe als der Grund der übrigen bestand aus 4 Buchstaben (man erinnere sich, daß im Atharveda das heilige Wort ebenfalls aus 4 Buchstaben — aoum — besteht). Die πνευματικοὶ

erhielten Verbindung mit dem höchsten Allvater vermittelst des σωτήρ, sie gewannen freyen Zutritt ins πλήρωμα.

Simon dem Magier (Neander S. 344) wurden die Worte zugeschrieben: „ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei.“ Carpocrates und sein Sohn Epiphanes (Neander S. 355.) lehrten Vereinigung mit der Einheit Gottes durch Betrachtung und Erhebung über alle Religionen und Götter, Fähigkeit dadurch Wunder zu verrichten. „Alle äußeren Dinge sind indifferent; nur durch Glauben und Liebe, d. i. Versenkung in die Monas kann der Geist sein wahres Heil erlangen. Wenn er zu einer solchen Ruhe schon hier gelangt ist, daß ihn keine Lage des äußeren Menschen, keine Affection der Sinnlichkeit in seiner Betrachtung mehr stören kann, so erhebt er sich, nachdem er den Körper verlassen, der schon hier für ihn so gut als nicht da war, frei zu seinem Urquell.“ — Man vergl. damit Majer Brahmaismus S. 57. „Frei von den Wegen der Deva's und Pitri's (der Götter und Väter) sind und bleiben die Seelen derer, welche einzig und allein nach Vereinigung mit dem Wesen der Wesen streben, nur Brahm allein betrachten, nicht nachdenken über Wissenschaft und äußere Werke, vertilgen alles Verlangen im Herzen, ablegen Wollen und Gedanken. Solche sind Herren der Vergangenheit und Zukunft u. s. w., solche werden, wenn sie allen Willen

außer dem nach dem Wesen der Wesen gefangen nehmen, wenn sie alle Neigungen und Gelüste unterdrücken, wenn sie nur in sich sehen, und wissen, daß alles Ich ist, und nichts außer Brahm, eins mit der ewigen Einheit. Schon Brahm geworden in diesem Körper, können sie ihn so gleichgültig verlassen, wie die Schlange ihre Haut abstreift." — Aus dem Bhogovot Gita in F. Schlegels indischer Weisheit S. 293. „Wer nun schon hier ertragen kann, noch eh' frei er des Leibes ward, der Begierd' und des Zorns Gewalt, der ist seelig vollendet wohl. Wer innen inn'ren Glücks sich freut, und wer innen erleuchtet ist, der geht als Frommer, gotterfüllt, wieder in Gottes Wesen ein."

Bekannt ist der Zusammenhang des Systems von Manes mit persischen Ideen (s. Semlers hist. Einleitung zu Baumgartens Unters. theol. Streitigkeiten 1r Thl. S. 266 und besonders 288.).

So scheint mir auch aus der ganzen orientalischen Lehre von einem erstgebohrnen Worte, dem Urbild, die Theorie der Kabbala hervorgegangen, die von einem Adam Kadmon, dem Urmenschen, dem Erstgebohrnen, der Allform, dem Inbegriff aller Wesen spricht, welcher die erste Emanation des Urwesens war, als sich dieses offenbaren wollte, und der allereigentlichste Schöpfer der Welt wurde. (Vergl. Horns bibl. Gnosis S. 413, 421 und 422). Auch wenn der Sufismus, ein vor dem 2ten Jahrh. des Islam aus Muhamedanismus und indischer Religion hervorgegangenes

theosophisches System, welches die Gleichgültigkeit aller Religionsformen für den auf der höchsten Stufe stehenden, mit Gott vereinten Menschen behauptet, den Muhamed als den göttlichen Logos betrachten heißt, so hat die Aneignung dieser Lehre wohl ihren Grund in der allgemeinen, auch außerchristlichen Geltung derselben. Es kann vielleicht hieher eine Stelle aus Origenes nach Rufin's Uebersetzung aus den Büchern περὶ ἀρχῶν (s. Semler Einl. zu den theol. Streit. S. 169. des 2ten Bdes.) gezogen werden, welche eine, wenn auch nicht allgemeine, doch weitere Verbreitung der Lehre vom Logos zu bezeugen scheint. Es ist bekannt, sagt Origenes, deum esse ingenitum, qui universa creavit; huic tamen esse filium, non nos (die Christen) soli pronunciamus; quamvis satis hoc mirum videatur iis, qui apud Graecos et Barbaros philosophantur, tamen a nonnullis etiam ipsorum habita videtur opinio, cum *verbo Dei* vel ratione (λόγῳ) creata esse omnia confitentur. Es liegen hierin wenigstens die Behauptungen: auch Nichtchristen legen dem Gott und Schöpfer der Welt einen Sohn bei; selbst unter den Philosophen der Griechen und Barbaren, wie wunderbar ihnen das auch dünke, gebe es einige, welche die Meinung gehabt zu haben scheinen, durch den Logos sei alles geschaffen worden. Doch ist die Stelle etwas zweideutig, so daß sie für sich selbst wohl kein Gewicht haben könnte. Man vergl.

damit Homil. XV. in Genes. „multi philosophorum veterum unum esse Deum qui cuncta crearit, dixerunt, aliquanti autem hoc adjiciunt, *quod cuncta per verbum suum fecerit*, et regat, et verbum Dei sit, quo cuncta moderentur." — Clemens von Alexandrien (opp. 1715. Stromat. lib. V. p. 702.) legt ebenfalls der *βάρβαρος φιλοσοφία* ein Theorem bei, das mit der Lehre vom Logos wenigstens zusammenhieng. Er sagt: *Κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητὸν, τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος.* Indessen mag die Beweiskraft dieser Stelle dahingestellt bleiben, weil der Inhalt derselben allerdings auf die Vermuthung führt, es sei darunter Philo's Theorem bezeichnet, wiewohl er, wie mir scheint, dann von einer *βάρβαρος φιλοσοφία* nicht wohl sprechen würde.

Hauptbegriff der Lehre vom Worte.

Wir hätten also eine bis zum Christenthum sich fortpflanzende Lehre von einem **Worte** gefunden, das, wenn auch nicht ursprünglich, doch späterhin als **Hypostase** aufgefaßt wurde. **Dieses Wort war** (wiewohl im Zendavesta diese Begriffe zerspalten und weniger klar hervortreten) **das die Schöpfung Vermittelnde** (das **Erstgeschaffne**, **erster Sohn der Gottheit** genannt). **Es wird Gott**, dem

Höchsten und Ersten untergeordnet, aber über alle Geschöpfe erhoben, als das nächste Wesen nach Gott dargestellt. Es wird das Bild, der Abglanz Gottes genannt, es ist wie in physischer, so in geistiger Hinsicht Offenbarer der Gottheit, Quelle oder Urheber der Gotterkenntniß, Gottes Vernunft und Weisheit.

Ich glaube nun hinsichtlich des Verhältnisses, in welchem dieser Begriff zum Christenthum steht, Folgendes behaupten zu dürfen:

1) Das Christenthum hat durch Johannes und Paulus (und die Verff. des Hebräerbriefs und der Apokalypse, wenn diese von den genannten Aposteln verschieden sind) diesen Hauptbegriff der Lehre vom Wort in seine Christologie aufgenommen, und die erwähnten Prädikate auf Christum übergetragen.

2) Die einzelnen Ausdrücke in den Schriften dieser App. müssen, wo sie deren bedürfen, ihre Aufhellung und nähere Bestimmung in der Bedeutung finden, welche überhaupt in dieser Lehre vom Wort mit ihnen verknüpft wurde.

Wir wollen vorerst die Aussprüche jener Apostel hier wörtlich nebeneinanderstellen, um die Beurtheilung

der ersten Behauptung zu erleichtern, und dann die Fragen zu beantworten suchen: 1) darf oder muß man bei Johannes und Paulus eine Bekanntschaft mit jener Lehre voraussetzen? 2) War es nicht des Christenthums unwürdig, von dieser ursprünglich außerchristlichen Theorie einiges in sich aufzunehmen?

Lehre des neuen Testaments vom Worte.

Joh. I, 1—14. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δὶ αὐτοῦ ἐγένετο — ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. — Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός.*

1 Joh. II, 14. *Ἔγραψα ὑμῖν πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς· ἔγραψα ὑμῖν νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει, καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.*

Warum mir auch in dieser Stelle *λόγος* auf Christum bezogen werden zu müssen scheint, davon unten bei der Erklärung der einzelnen Stellen.

Apocal. XIX, 13. *Καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.*

Apocal. III, 14. wird Christus ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ genannt.

2 Cor. IV, 4. Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.

Col. I, 15–19. Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα — τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε — ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.

Col. II, 9 und 10. Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. V. 10. wird Christus κεφαλη πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας genannt.

Hebr. I, 2. 3. Ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν. — Ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποςάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

1 Cor. XV, 47 und folgg. Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκὸς, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ κύριος



ἐξ οὐρανοῦ. οἷος ὁ χοϊκὸς, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοὶ, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι, καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.

Röm. VIII. 29. Ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Der Ausdruck πρωτότοκος wird auch Hebr. I, 6. von Christus gebraucht. — An Röm. VIII, 29. schließt sich

Phil. III, 21. an. Ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. (Diese letztern Stellen zeigen nur, welche praktische Anwendung die Lehre von dem eingebornen Worte durch Paulus erhielt.)

Das dogmatische Ergebniß aus den angeführten Stellen ist für unsre Untersuchung dieses: das Wort war im Anfang vor allen geschaffenen Wesen, es war der Anfang der Schöpfung, der Eingeborne und Erstgebohrne, das Medium *) (Vermittelnde) der Schöpfung, denn

*) Man gestatte mir diesen Ausdruck, dessen Bedeutung aus dem Bisherigen schon hinlänglich erläutert wird, und welcher übereinstimmend mit dem Uebrigen, was von Christus prädicirt wird, von dem διὰ c. Gen. gerechtfertigt und gefordert ist.

durch dasselbe ist alles geschaffen worden. Es war im Anfang bei Gott, es ist das Bild Gottes, der Abglanz seiner Herrlichkeit und Wesenheit, es ist θεός, in ihm wohnt πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Dem Inhalte dieser Stellen, so wie der übrigen Christologie des N. T. gemäß, glaube ich ferner gegen die kirchliche Theorie von der Trinität

die Subordination des Wortes unter den Vater, und mit diesem zugleich gegen die sabellianische, daß das Wort eine Hypostase sei, behaupten zu dürfen.

Betrachte ich jene Stellen unbefangen für sich, und in Vergleichung mit dem, was die Religionsgeschichte sagt, betrachte ich sie mit der Achtung vor der Bibel, die, durch keine menschliche Auctorität bestochen, nur wissen will, was sie aussagt, und um das zu wissen, die Sprache und die Geschichte fragt, so würde ich mir die Redlichkeit in der Auffassung der Worte andrer zu verläugnen scheinen, wenn ich in jenen Stellen etwas anderes finden wollte, als daß das Wort, der Sohn Gottes eine Hypostase und Gott subordinirt sei.

Zur genaueren Vertheidigung dieser Ansicht folge zuerst die Beantwortung der Frage: darf oder muß man gerade bei Johannes und Paulus eine Bekanntschaft mit jener Lehre voraussetzen?

Man hat sich darauf berufen, daß Johannes, ein

ungelehrter Mann, nicht mit jener Lehre bekannt seyn konnte. Sofern nun die Behauptung also gestellt wird: Diese Lehre war nur einzelnen speculirenden Köpfen eigen, und nicht weiter verbreitet, und sie war auch nicht geeignet, weiter verbreitet zu werden, so ist sie bereits in dem Bisherigen hinlänglich widerlegt; sofern sie aber so gestellt wird: Johannes war nicht der Mann, dem wir eine solche Kenntniß und solche Philosophie zutrauen dürfen, so ist sie durch das Folgende zu beantworten.

Johannes erscheint uns eben in diesem Eingange zu seinem Evangelium zwar, wie immer, einfach, aber bey dieser Einfachheit läßt sich ein kunstvolles Fortschreiten, und eine philosophische Anlage nicht verkennen. Die ganze Art, wie er Jesum im Glanze des Eingebornen einführt, in großen Namen, *λόγος*, *ζωή*, *φῶς* zuerst es mehr ahnen läßt, wenn er meine, mit allgemeinen Sätzen und Schilderungen beginnt, und stufenweise fortgeht zum Individuelleren, zu immer deutlicherer Bezeichnung dessen, den er meint, bis ihm der 14te V. *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐθεασάμεθα* etc. den vollen Uebergang bahnt, dann im 17ten V. den Namen Jesus Christus ausspricht, und zusammenfassend im 18ten V. den Hauptinhalt angiebt, der Eingeborne sei der Offenbarer des Unsichtbaren — der ganze Eingang beweist, daß es dem Apostel an philosophischem Denken nicht mangelte. Auch zeigt sich wirklich bei Johannes eine Bekanntschaft mit dem, was

man orientalische Philosophie oder Gnosis nennt. Es sprechen dafür z. B. die öfters wiederkehrenden Ausdrücke: Licht, Finsterniß, und daß hiemit zwei entgegengesetzte Reiche, das des Guten und das des Bösen bezeichnet werden. Weitere Belege finden wir in der Offenbarung, wenn wir diese dem Apostel Johannes zuschreiben. — In seinem 1sten und 2ten Briefe tadelt Johannes Meinungen, die, so viel wir wissen, gnostische waren.

2 Joh. 7. *Πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί.*

1 Joh. IV, 1. und folgg. *Μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον — πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι.* Dem ähnlich sagt Paulus Coloss. II, 8 und 9. *Βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῖ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν. ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.*

Wir fanden es als eine Ansicht der indischen Theologie und anderer religiöser Systeme des Orients, daß sie eine tiefere Kenntniß (*γνῶσις*), ein Schauen der Gottheit eng verbanden mit der Vereinigung mit ihm,

dem Seyn in Gott. Johannes zeigt in seinem ersten Briefe, wer allein sagen könne, daß er Gemeinschaft mit Gott habe, daß er in ihm bleibe, Gott kenne und sehe (im 3ten Brief). Ohne nun die Ausdrücke, die ihn sein religiöser Sinn und das Bewußtseyn seiner innigsten Vereinigung mit Gott wählen hieß, aus einer andern Quelle herleiten zu wollen, scheint es doch, als ob unter denen, an die dieser Brief gerichtet war, diese Ausdrücke verbreitet, und auch daher dem Apostel bekannt gewesen seyen, und so scheint uns denn nach allem, was wir von ihm haben, der Apostel in einer Gemeinde zu stehn, die mit der gnostischen Sprache vertraut, ihn eben auch veranlaßte, diese zu gebrauchen. Mehr hierüber bei der näheren Erörterung der Stelle Joh. I, 1—14.

Daß auch Paulus in seinen Schriften hinlängliche Bekanntschaft mit heidnischer Weisheit verrathe, und daß es bei ihm nicht widersprechend sei, eine Kenntniß der sogenannten Gnosis anzunehmen, wird keiner weiteren Ausführung bedürfen.

Bei der zweyten Frage, ob es des Christenthums würdig gewesen sei, diese Lehre mit sich zu vereinigen, muß sogleich erinnert werden, daß das Christenthum natürlich nichts Fremdartiges in sich aufnehmen und in die Lehre von der Person Christi nichts mengen konnte, was nicht für sich schon Gewißheit hatte. Der Ausdruck für die Idee aber war entlehnt.

Unwürdig konnte es im Allgemeinen nicht seyn, aus

aus den herrschenden religiösen Vorstellungen das Reine herauszunehmen und zu einem Zeichen für christliche Ideen zu weihen, — wir sehen ja auch, daß Paulus dieß thut, z. B. als er in Athen auftrat. — Konnte denn nicht jene Idee, wie die des Messias von der Vorsehung bestimmt gewesen seyn, auf die Erscheinung Jesu — beide unter verschiedenen Classen von Menschen — vorzubereiten, so, daß die reinere Idee des Logos und die reinere Idee des Messias als an Jesus erfüllt dargestellt werden durfte, und der Gipfel und Schlußstein die Behauptung wurde: Der Logos ist Mensch geworden; der Messias ist erschienen? — Es widersprach auch dem, was Christus selbst von sich gesagt hatte, so wenig, daß vielmehr die Aussprüche Christi über seine Person hier nur bestimmter, dogmatischer ausgedrückt und zusammengestellt und hiebei Namen gebraucht sind, die der Heiland selbst unseres Wissens nicht von sich brauchte, und daß sich das Uebrige leicht mit den eigenen Aeußerungen Jesu vereinigen läßt.

Ob aber nicht die Idee eines solchen Mittlers für sich anstößig ist? — Ohne im mindesten den Grundsatz einzuräumen, daß das keine Offenbarung seyn könne, was dieser oder jener menschlichen Ansicht anstößig dünkt, scheint mir doch auch dieser Einwurf recht gut beseitigt werden zu können. Wenn Gott bei der ersten physischen Schöpfung, wie bei der zweiten geistigen eines Mittlers sich bediente; so haben wir das an

und für sich nicht eine Gottes unwürdige Vorstellung zu nennen. Unwürdig wäre sie erst dann, wenn wir meinten, um seinetwillen bedürfe Gott dieses Mittlers. Was berechtigt uns diese Vorstellung unterzuschieben? Findet es doch Niemand unwürdig, daß Gott vermittelst der Kräfte der Natur und der freien Kraft der Menschen wirkt, sobald wir nur festhalten, daß er die letzte und wahre Kraft in Allem sei. — Fragt man aber, wozu ein solcher Mittler, dieses Wesen zwischen Gott und den Menschen, so muß man zuvörderst erinnern, daß die Richtigkeit dieses Dogma's, wenn es von andern Seiten erwiesen ist, *keineswegs* noch davon abhängt, ob wir die Zweckmäßigkeit einsehen, oder nicht. Doch bin ich überzeugt, daß *uns* dieser Glaube an eine höhere Natur Christi sehr wichtig ist, daß vor allem der Glaube an die vollkommene Reinheit Christi davon abhängt. Soll uns dieser Glaube unerschüttert bleiben, so müssen wir Christum über die Menschheit stellen, wie wir wohl an menschliche Tugend glauben können, doch nicht an eine fleckenlose. Zu offenbar hat die Schrift es ausgesprochen, daß alle Menschen sündhaft sind, als daß sie, wenn sie die fleckenlose Tugend Christi lehrt, nicht seine über die Menschheit erhabene Natur lehren müßte. Christus ward Mensch bis zur Versuchung, er bewies seine höhere Natur damit, daß er keiner unterlag. — Ob wir aber den Glauben an ein großes und reines Leben, das in seinem himmlischen Wesen auf der Erde wandelte,

bedürfen, das scheint mir fast eins zu werden mit der Frage, ob wir das Christenthum bedürfen? Denn eben der Glaube an sein göttliches Leben und die Betrachtung desselben hat vor allem segensreich in der Christenheit gewirkt. Diesen Glauben aber bewahrt auch die Ansicht, die durch die gegenwärtige Untersuchung gerechtfertigt werden soll, daß Christus ein zwischen Gott und den Menschen stehendes Wesen sei.

Die Beantwortung der beiden, oben aufgeworfenen Fragen hat uns somit zu dem Resultat geführt, daß wir berechtigt sind, bei Johannes und Paulus eine Bekanntschaft mit der Gnosis vorauszusetzen, zu welcher die Lehre vom Wort gehörte, und daß der aufgestellte Hauptbegriff derselben des Christenthums nicht unwürdig ist, so daß wir uns also nicht vor der Annahme scheuen dürfen, Johannes und Paulus haben in diesen gnostischen Ausdrücken ihren Glauben dargestellt.

Damit können wir zur Erörterung der einzelnen Hauptstellen übergehn.

Joh. I, 1—14. Bei Erklärung dieser Stelle darf vorerst die Frage nicht unberührt bleiben, wo und an wen Johannes sein Evangelium geschrieben habe. —

Allerdings hängt nämlich auch die Interpretation der einzelnen Stellen von den Verhältnissen, unter welchen eine Schrift verfaßt wurde, und von dem Ideenkreise oder der Sprechweise derer ab, an die sie

gerichtet ist. Ist dieses (wenn auch nur mit überwiegender Wahrscheinlichkeit) ausgemittelt, so hat immerhin diejenige Erklärung einer einzelnen Stelle, die mit dem gefundenen Resultat ohne Zwang übereinstimmt, das Meiste für sich, und mindere Wahrscheinlichkeit ist auf der Seite derjenigen Interpretation, die sich *mit* den äußeren Verhältnissen einer Schrift weniger vereinigen läßt.

Bei der Frage nach dem Ort der Abfassung des Joh. Ev. und nach der Gemeinde, an die dasselbe gerichtet war, kann ich mich hier nur auf das Ergebniß früherer Untersuchungen beziehen. Nach diesem *gibt* es über den Ort der Abfassung verschiedene Sagen; die eine verlegt die Herausgabe nach Ephesus, eine *andre*, wie es scheint, minder glaubwürdige, nennt Pathmos als den Ort, wo mit der Apokalypse auch das Ev. ausgebreitet worden sei, und eine dritte, auf welche Hug aufmerksam machte, vereinigt beide, indem sie annimmt, Johannes habe während des Exils auf Pathmos das Evangelium verfaßt, und zu Ephesus dasselbe herausgegeben. — Aus diesen Angaben darf wohl als die glaubwürdigste die der Herausgabe des Evangeliums zu Ephesus betrachtet werden, sofern sie auf dem bewährteren Zeugnisse des Irenäus beruht, und mit der Ueberlieferung von dem Aufenthalte des Apostels zu Ephesus übereinstimmt.

Hinsichtlich der Frage, an wen das Evangelium gerichtet war, ergibt sich aus dem Inhalt desselben als

höchst wahrscheinlich, daß es an jüdische Christen nicht gerichtet seyn konnte; und da dieß längst anerkannt, und oft erinnert worden ist (s. Hugs Einleitung, Kuinöl's und Lücke's Commentar), so glaube ich die Gründe dafür als bekannt voraussetzen zu dürfen.

Zunächst ist nun die Frage zu berücksichtigen, an welchen Sprachgebrauch Johannes sich wohl angeschlossen habe, ob an den altjüdischen (wie er in den Proverbien, dem Buch der Weisheit und bei Sirach sich vorfindet) oder an den philonianischen oder überhaupt den gnostischen?

Bengel hat in seinem oben erwähnten Programm de λόγῳ Joanneo mit Ausschluß des gnostischen vorzugsweise den jüdischen und philonianischen Sprachgebrauch zur Wahl hingestellt (S. 17.), und unter diesen beiden dem ersten den Vorzug gegeben. Und allerdings scheint zur Person des Johannes ein Anschließen an ein besonderes Philosophem Philo's nicht zu passen.

Doch eben darin scheint mir zuerst gefehlt zu werden, daß man dieses Theorem als etwas dem Philo Eigenthümliches betrachtet. — Warum dieß aber? — Weil wir aus der mit den neutestamentlichen Schriften gleichzeitigen hebräisch-griechischen Literatur nichts haben außer Josephus, Philo und die neutestamentlichen Schriften selbst, und weil unter diesen dreyen Josephus diese Lehre nicht erwähnt? Wenn in den philonianischen und den neutestamentlichen Schriften ein gleicher

Ausdruck oder eine gleiche Vorstellung sich findet, ist dann ein Zusammenhang nur unter der Voraussetzung denkbar, daß die neutestamentlichen Schriftsteller ihn von Philo borgten, oder läßt es sich nicht denken, daß beide aus Einer Quelle, dem Sprachgebrauch der Gnosis ihn entlehnten? Und steht denn der Philonianische Begriff vom Logos, steht überhaupt das Philonianische System so vereinzelt da, ruht es nicht auf der orientalischen Religionsphilosophie eben so sehr als auf Plato? Gehören die vielfachen Spuren der Lehre vom schöpferischen Worte vor und nach Gründung des Christenthums alle in Philo's Schule? — Also nicht zwischen dem älteren jüdischen und dem bei Philo sich vorfindenden Begriff allein, sondern zwischen diesen und dem gnostischen ist die Wahl zu stellen. — Indessen scheint die Deutung des Namens Logos aus gnostischem Sprachgebrauch von dem hochgeachteten Verf. des Programms durch die Bemerkung beseitigt zu seyn, die wir S. 3 und 4 lesen: Harum (legum) in numero illam plerumque ceteris omnibus anteponi deprehendimus, qua vocem λόγος, a Joanne de Jesu Christo usurpatam, nonnisi eo sensu accipere jubemur, quo sub aetatem apostoli de natura aliqua hominibus superiore *usurpari consuesset;* quippe quoniam vix exspectandum fuisset apostolo, fore, ut lectores, huic sensui semel assueti, alium nescio quem suboleant. Quam legem ne nos fundamenti

loco ponamus, non unum est, quod nobis dissuadeat. Primum enim haud negligendum erit, facile fieri potuisse, ut idem illud vocabulum eadem aetate ab aliis vel ejusdem gentis scriptoribus alio sensu adhiberi soleret, quod ubi locum habeat, nova illico quaestio orietur, *quosnam* potissimum illius temporis auctores duces sequi oporteat? Deinde vix negari poterit, licuisse auctori, v. c. Joanni apostolo, voce quadam, ut illo ipso *λογου* nomine, in *antiquiorem, modo cognitum lectoribus*, sensum uti si vel *orationis contextae, vel universi*, quem eum sequi constiterit, *τροπου παιδειας* ratio huic sensui seu unice, seu maxime saltim patrocinaretur.

Betrachten wir aber diese Bemerkung genauer, so wird dadurch nur dargethan, es sei möglich, daß dieses Wort auch in einem anderen, als dem gnostischen Sinne gebraucht wurde, und dem Johannes habe es verstattet seyn müssen, jenes Wort nach einem älteren Sprachgebrauch zu nehmen, wenn nur dieser den Lesern bekannt, und einerseits dem Zusammenhang der Rede, andererseits der Johanneischen Lehrweise allein oder vorzüglich angemessen war. Da nun die gnostische Bedeutung noch keineswegs als unmöglich nachgewiesen worden war, so durfte sie auch bei der folgenden Untersuchung noch nicht als beseitigt betrachtet werden. Gerade zur Entscheidung der Frage, ob Johannes mehr dem altjüdischen oder dem spätern Sprach-



gebrauch der Gnosis folgte, kann die im Programm übergangene Erörterung beitragen, wo und für wen Johannes sein Evangelium schrieb? Denn wenn gleich bei Johannes vorausgesetzt werden muß, daß er mit altjüdischen Vorstellungen vertraut war, und daß der Einfluß jüdisch-religiöser Bildung und der heiligen Schriften seines Volkes auch bei ihm nicht fehlen konnte, so ist es denn doch unwahrscheinlich, daß er, der in seinem Evangelium das dem jüdischen Volk Eigenthümliche zu **erläutern** für gut findet, in einer nichtjüdischen Gemeine sich bei dem an sich viel deutsamen *λόγος* vielmehr auf die Religionsschriften der Juden als auf den gnostischen Sprachgebrauch bezog, der ihm, wie **seinen** Lesern nicht unbekannt war.

Dazu kommt noch, daß Johannes dem gnostischen Sprachgebrauch gemäß den Ausdruck *λόγος* gebraucht, da er, hätte er sich nur dem altjüdischen Sprachgebrauch angeschlossen, vielmehr den in diesem herrschenden Ausdruck *σοφία* gebraucht haben würde.

Ein anderer Weg, den Ausdruck *λόγος* ohne Beiziehung eines andern, als des jüdischen Sprachgebrauchs zu erklären, wurde in der Schrift: „Jesus der Gottes-Sohn oder Weltmessias, ein neuer Versuch über den Logos Joh. I, 1. ff." versucht.

Zur Erklärung von Joh. I, 1 u. folgg. wird *λόγος* mit דְּבַר יְהוָֹה zusammengestellt, und aufgefaßt a) als das Charakteristische in Gott — als das ewige

Prinzip, die schaffende und fortwirkende geistige Urkraft, personificirt als Offenbarer durch Christus. b) Besonders Offenbarung desselben durch und mit Christus, wobei Johannes immer das Prinzip gleichsam an den leibhaften Christus geheftet, auf ihn übergegangen denkt, c) auch das durch den ganzen Menschen Jesus in seiner Erscheinung Gegebene, doch die Person Jesus nicht eigentlich darein legend, sondern nur daran hängend.

Der Verf. scheint nicht die Ansicht zu haben, daß Johannes sich seinen eigenen Sprachgebrauch bildete, sondern daß er an einen vorhandenen sich anschloß, indem er S. 55. sagt: „Auffallend kann es aber nicht erscheinen, daß Johannes kurzweg unter den ersten Worten dieser Schrift ohne ausgedehnte Erklärung das Wort λόγος hinstellt, denn a) geschah es nach einem ihm gewöhnlichen Sprachgebrauche; b) war das Verstehen des Ausdrucks durch althebräische und neuplatonische Terminologie — den Lesern gangbar — gesichert."

Was das zweite Argument betrifft, so würde der neuplatonische Sprachgebrauch (wenn wir unter dem Neuplatonismus überhaupt die aus der Verbindung platonischer Philosophie mit orientalischer Gnosis hervorgegangene philosophische Richtung verstehen; den Neuplatonismus zur Zeit Jesu repräsentirt Philo; von dem Sprachgebrauch der übrigen kann, da sie nach Johannes lebten, hier ohnedem nicht die Rede seyn) auf einen andern Begriff vom λόγος hinweisen, als der Verf. aufstellte; der althebräische Sprachgebrauch

aber stimmt mit dem von dem Verf. aufgestellten Begriff des *λόγος* nicht überein. Die von dem Verf. angeführten Beweisstellen, Exod. IV, 28; XXIV, 3; 1 Reg. XIII, 20. Ps. CIII, 20. womit Joh. X, 35 XVII, 14 u. 17, Luc. VIII, 11–28; Joh. VIII, 47; XII, 48; Röm. X, 17, Col. I, 25; 1 Petri I, 23 zusammengestellt werden, sprechen nur von einer Mittheilung oder Offenbarung durch Rede — und überhaupt wird im alten Testament דָּבָר (wie im neuen Testament *λόγος*) nur mit dieser Einschränkung — nicht aber in der allgemeinen Bedeutung „Offenbarung" vorkommen. — Wir finden also weder in der neuplatonischen Philosophie, noch in der althebräischen Religion einen Sprachgebrauch, woran sich der von dem Verf. aufgestellte Begriff vom *λόγος* anschließen könnte. Wenn aber unter a) behauptet wurde, deßhalb könne die Hinstellung des Wortes *λόγος* ohne weitere Erklärung nicht auffallen, weil dieser Sprachgebrauch dem Johannes gewöhnlich gewesen sei, so ist gegen eine Anwendung der entsprechenden Stelle im ersten Brief I, 1. auf den Anfang des Evangeliums mancherlei zu erinnern.

Es kommt hier nämlich zuerst das Verhältniß in Betracht, in welchem der Brief zum Evangelium steht.

Wie in dem Briefe alles darauf hinweise, daß er ein Begleitungsschreiben des Evangeliums sei, das hat Hugs lichtvolle Untersuchung in seiner Einleitung ins

neue Testament dargethan. Auch der Anfang desselben, und namentlich dieser kann ohne jene Annahme nicht erklärt werden. Die Worte: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν — ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν bedeuten ihrem wesentlichen Inhalt nach: wir verkündigen auch (als Augen- und Ohrenzeugen) das Leben Jesu, so daß sich die Worte „ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς" auf das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος des Evangeliums (auf das vorweltliche Daseyn Jesu und seine göttliche Natur) — ὃ ἀκηκόαμεν — ἐψηλάφησαν auf ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα im 14ten (auf seine Erscheinung, sein Leben und Wirken auf Erden, αἱ χεῖρες ἐψηλάφησαν Joh. XX, 27.) beziehen. Außerdem entsprechen die Ausdrücke: ἡ ζωὴ ἐφανερώθη — ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα im 2ten V. sichtbar dem Gedankengang und den Ausdrücken im Ev. I, 1. 4. 14. Um deßwillen wird wohl auch eine Beziehung des Ausdrucks ὁ λόγος τῆς ζωῆς auf das Evangelium nicht geläugnet werden können, und es scheint derselbe mit Recht bei der Erklärung von Joh. I, 1. in Betracht zu kommen. —

Indessen jener Ausdruck ὁ λόγος τῆς ζωῆς möchte bei der kurz zusammenfassenden Weise und den unbestimmteren Ausdrücken in den ersten Versen des Briefs und bei dem Verhältniß, in welchem der Brief zum Evangelium steht, vielmehr seine Erklärung verlangen aus Joh I, 1. als umgekehrt diese Stelle aus jenem Ausdruck.

Mehreres nämlich bestätigt die an sich schon wahrscheinliche Vermuthung, daß der Brief geschrieben wurde, nachdem das Evangelium abgefaßt war. Hug macht auf 1 Joh. II, 14. 21. 26. aufmerksam, wozu man noch V, 1. 13. fügen kann, welche Stelle (Joh. XX, 31. entsprechend) die Abfassung des Evangeliums voraussetzt. Demnach werden wir umsonst in 1 Joh. I, eine Erklärung für Joh. I. suchen, und nur daran ist zu erinnern, daß bei der Wechselbeziehung der beiden Stellen keine Erklärung von Joh. I, 1. gegeben werde, die dem Briefe widerspräche.

Wenn aber der Verf. behauptet, in der Stelle des Briefs habe Johannes nicht eine sich offenbarende Person, sondern ein Geoffenbartes bezeichnen wollen, weil er sonst nicht die Neutra ὃ hätte gebrauchen können, sondern ein eine Person bestimmt bezeichnendes Wort hätte dazu setzen müssen, so beziehe ich mich auf die obige Bemerkung, daß jene Relativ-Sätze das Leben Jesu in seinen verschiedenen Momenten umschreiben sollen, wodurch sich das Neutrum leicht erklärt, und daß demnach allerdings auch hier der Ausdruck ὁ λόγος die Person Jesus bezeichnet. Sollte man aber auch über jene Ausdrücke hinwegsehen wollen, die deutlich anzeigen, daß Joh. auch hier unter den abstracten Bezeichnungen doch eine Person sich dachte, so geht, meiner Ueberzeugung nach, aus dem Evangelium selbst, welches der Anfang des Briefs voraussetzt, deutlich her-

vor, daß man unter dem λόγος nicht ein bloßes Prinzip, sondern eine Hypostase sich denken müsse.

Jene Ansicht, daß der Logos nur ein göttliches Prinzip, nicht eine Hypostase sei, welche bald supranaturalistisch, bald rationalistisch modificirt vielen Beifall in neuerer Zeit gefunden hat, und von Bengel in seinem Programm de λόγῳ Joanneo, von Schleiermacher, Schultheß und der oben angeführten Schrift: Jesus der Gottes Sohn oder Weltmessias ꝛc. vertheidigt wird, kann meiner Ueberzeugung nach, exegetisch keineswegs begründet werden.

Daß Johannes unter dem Logos ein persönliches Wesen, den vor der Weltschöpfung existirenden Jesus bezeichnen wollte, dafür spricht vor allem die völlige Verwechslung des Subjektes λόγος mit dem Subjekte Jesus Christus, welche Verwechslung durch den Eingang des Evangeliums sichtlich hindurchgeht. Das Evangelium schreitet von abstracten zu concreten Bezeichnungen fort, und verwechselt diese mit jenen, λόγος, ζωή, φῶς mit μονογενής, Ἰησοῦς, so daß zwischen ihnen durchaus nicht unterschieden wird. Wie es von dem Logos heißt: ἦν ἐν ἀρχῇ, so sagt der Täufer von Jesus: ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν; wie im 1sten V. vom λόγος gesagt ward: ἦν πρὸς τὸν θεόν, so im 18ten V. ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Die Worte des 18ten V. Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ λέγων



οὗτος ἦν u. s. w. setzten ebensowohl das Subjekt λό-γος als das Subjekt Christus voraus.

Für die Annahme, daß Johannes den Logos als eine Hypostase bezeichnen wollte, sprechen ferner andere Stellen der Johanneischen Schriften, worin Christo überhaupt, nicht bloß einem in und mit ihm wirkenden göttlichen Prinzip eine höhere Natur, eine vorweltliches Daseyn beigelegt wird. Joh. I, 15; VIII, 58; XVII, 5; 1 Joh. II, 14. Wollte man diese Stellen nur dahin erklären, daß Christus hier seine Ueberzeugung ausgesprochen habe, das in ihm wirkende, göttliche Prinzip, die göttliche Weisheit, die ihn beseele, sei ewig, in der That wir müßten uns wundern, wie Christus bei jenen Worten πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι, oder Joh. XVII, 5 nichts als dieß gemeint haben soll, oder vielmehr wir müssen uns wundern über diese nichtigen Nothbehelfe. Dem Evangelium sind gewiß solche täuschende Spitzfindigkeiten fremd, wo unter dem Schein neuer Wahrheiten nur das Alte, Unbestrittene gesagt wäre, und zu klar tritt überhaupt auch als Glaube und Lehre des Paulus dieß hervor, daß Jesus in seiner höheren Natur vor der Welt persönlich existirte, und so in seiner höheren Natur persönlich fortlebt.

So kann ich mich bei reiner Betrachtung der biblischen Christologie, und namentlich unsrer Stelle im Johanneischen Evangelium unmöglich überzeugen, daß die Abfassung des Logos als eines bloßen Prinzips oder

einer göttlichen Kraft, oder welcher Ausdrücke sich sonst die sabellianisirende oder rationalistische Ansicht bedienen mag, eben so sehr biblisch sei, als sie philosophisch seyn mag.

Es schien nicht unzweckmäßig, vorerst diejenigen abweichenden Erklärungsweisen, die mehr die ganze Stelle betreffen, rein nach ihrer Angemessenheit zu den Verhältnissen, in denen das Joh. Ev. abgefaßt wurde, sowie zu dem Sprachgebrauch und dem Inhalt der Schrift zu prüfen, und ich glaube dargethan zu haben, daß einerseits weder der Versuch, den Ausdruck *λόγος* rein aus jüdischen Religionsschriften oder aus dem ersten Brief des Johannes zu erklären, den Verhältnissen, in denen das Evangelium entstand und dem Sprachgebrauch ganz angemessen — noch die Erklärung des *λόγος* als eines unhypostatischen Prinzips mit der Johanneischen und Paulinischen Christologie übereinstimmend ist.

Da wir nun aus den angeführten Gründen für die Erklärung des Joh. Sprachgebrauchs eine andere, genügendere Quelle aufsuchen müssen, da die Verhältnisse, unter welchen das Evangelium herausgegeben wurde, ein Anschließen an den gnostischen Sprachgebrauch wahrscheinlicher machen, da Johannes selbst, wie seine Leser mit der Sprache der Gnosis nicht unbekannt sind, da es endlich des Apostels nicht unwürdig seyn konnte, zur Darstellung christlicher Ideen eines fremden Sprachgebrauchs sich zu bedienen, so steht,

wenn auch noch erwiesen wird, daß aus dem gnostischen Hauptbegriff vom Logos dieser Ausdruck befriedigend erklärt werden kann, und daß der so gewonnene christliche Begriff im Einklang steht mit der übrigen Lehre des Johannes und überhaupt des Christenthums, der Erklärung aus dem Sprachgebrauch der Gnosis nichts im Wege.

Zuerst wäre also die Uebereinstimmung des gnostischen Hauptbegriffs mit dem Inhalt unsrer Stelle nachzuweisen. Johannes sagt:

Ἐν ἀρχῇ (*τῶν πάντων*, wie es mit Berücksichtigung des Anfangs der Genesis die gewöhnliche Erklärung nimmt) *ἦν ὁ λόγος*. Auf gleiche Weise wird von allen angeführten Religionssystemen das Wort das Erste genannt, das beim Anfang der Schöpfung bereits da war.

Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (im 18ten V. *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*). Auch dieß ist ganz die Lehre der Gnosis vom Worte. — Das Wort war bei Gott, als eine Hypostase, wie auch schon die Partikel *πρός* wahrscheinlich macht.

Πρός schließt nämlich in der griechischen und hellenischen Sprache eine Emanenz in sich, und nur in den reflexiven Beziehungen, wo sich das Subjekt in ein zweifaches scheidet, wird es auch bei der Identität der im Verhältniß zu einander gesetzten Subjekte gebraucht. — Umsonst wird in der Schrift: „Jesus

der

der Gottes Sohn ꝛc." versucht, dem πρός die Bedeutung „ungetrennt von" zu vindiciren. Die Nähe, das Zusammenseyn bezeichnet πρός allerdings, aber nicht eine ungetrennte Existenz. Wenn Schultheß in seiner Schrift über den neutestamentlichen Logos S. 508 und 509 dem πρός die Bedeutung der Zuständigkeit, Angehörigkeit, Paulus in seiner Recension von Wahls Clavis (Heidelb. Jahrb. 1824. Julius) und der Rec. von Vaters neuem Testament (in der Haller Literaturzeitung 1824. Nro. 126.) die Bedeutung „zu Gott hingerichtet, oder Gott gehörig — in Beziehung auf die Gottheit" beilegen, so fällt die Bedeutung des εἶναι πρός τινα zu jemand hingerichtet seyn, ihm zugehören, in Beziehung zu ihm stehen, als ungewöhnlich auf, und man vermißt das Prädikat, wofür man εἶναι πρός nicht gern nimmt. Die Bedeutung „bei" im ruhenden Verhältniß wird mit Unrecht von ihnen verworfen, denn es finden sich im N. T. mehrere Stellen, in welchen jene Bedeutung die natürlichste ist.

Matth. XXVI, 55. *Πρὸς ὑμᾶς ἐκαθεζόμην.* Marci IX, 19. *Ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι.* — 1 Cor. II, 3. *Ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς.* Marci VI, 3. *Αἱ ἀδελφαὶ ὧδε πρὸς ἡμᾶς* (wo Schultheß sehr willkührlich die Worte *πρὸς ἡμᾶς* durch nostratibus nuptae interpretirt). 1 Cor. XVI, 6. *Πρὸς ὑμᾶς παραμενῶ.* 2 Cor. V, 8. *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.* Gal. I, 18. *Ἐπέμεινα πρὸς αὐτόν.*

Was den Gebrauch dieser Präposition bei Johannes betrifft, so läßt sich freilich einwenden, daß I Joh. II, 1. das *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα* nicht bloß erklärt werden kann: wir haben einen Fürsprecher **beim** Vater, sondern auch: **im Verhältniß zum** Vater, daß ferner Joh. XX, 11. die Lesart *εἱστήκει πρὸς τὸ μνημεῖον* zweifelhaft ist; wenn indeß die Sprache des N. T. sonst *πρός* mit dem Accus. für ruhende Verhältnisse gebraucht, wenn Johannes in demselben ersten Capitel Präpositionen mit dem Acc. für Verhältnisse der Ruhe wählt, wie V. 18., *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον* u. s. w. V. 32 u. 33. *ἔμεινεν (μένον) ἐπ' αὐτόν* — V. 49. *ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε*; wenn selbst im späteren Griechischen sich Spuren finden, daß *πρός* mit dem Accus. wie *παρά* mit dem Dativ gebraucht wird (s. Passow's Handwörterbuch); hat man dann nicht allen Grund zu der Annahme, daß Johannes jenen Unterschied zwischen Präpositionen für das Verhältniß der Ruhe und für das der Bewegung und Richtung vernachläßigte? (Was eine natürliche Folge der durch die Einmengung fremder Elemente veranlaßten Verderbniß der Sprachen ist). Daher haben auch Wahl in seiner Clavis und Winer in seiner Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms (2te Aufl. S. 164.) für *πρός* mit dem Accus. auch die Bedeutung „**bei**" angenommen.

Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Als Subjekt betrachten wir hier *ὁ λόγος* und *θεός* als Prädikat.

Was Schultheß für die entgegengesetzte Ansicht, daß $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$ Subjekt seyn müsse, anführt, läßt sich leicht widerlegen. Er sagt, der Eine, wahre Gott könne niemals Prädikat seyn. Noch abgesehen davon, ob unter $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$ hier der Eine, wahre Gott zu verstehen sei, ist dieser Satz selbst unrichtig. — Bekanntlich ist ja Subjekt dasjenige, von welchem, Prädikat das, was vom Subjekt ausgesagt wird. Es sei nun z. B. von dem Vollkommenen, dem Absoluten die Rede; es werde dann ausgedrückt, daß für diesen Begriff der Name Gott passe, ist dann nicht das Vollkommene Subjekt und Gott Prädikat? Da das Fortschreiten von Subjekt zu Prädikat ein einigendes an sich Ziehen noch getrennter Merkmale zu dem Begriff ist, so zieht in diesem Beispiel das Subjekt „Vollkommenes" das noch davon getrennt gehaltene Merkmal „Gott" an sich. Da überhaupt die Sprache nicht Darstellung der objektiven Wahrheit, auch nicht der subjektiven, nicht Darstellung der Verhältnisse ist, wie sie einem sprechenden Subjekt erscheinen, sondern wie er sie erscheinen lassen will, so kann objektive Wahrheit das Kriterium der Sprachdarstellung nicht werden. Wenn ferner nach 1 Cor. III, 8. gesagt würde: ὁ φυτεύων καὶ ὁ ποτίζων ἄνθρωποί εἰσιν, ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός, müßten dann nicht ὁ φυτεύων, ὁ ποτίζων und ὁ αὐξάνων Subjekte, ἄνθρωποι und θεός aber Prädikate seyn? — Von den biblischen Stellen, in welchen θεός ohne Artikel Subj. und das Nomen mit dem Artikel Prädikat seyn

6..

soll, ist keine einzige beweisend. In 2 Cor. V, 5. ist θεός eher als Prädikat zu betrachten. Rom. VIII, 33. ist ὁ δικαιῶν entweder Apposition, wenn θεὸς ὁ δικαιῶν als Frage aufgefaßt wird, oder Subjekt, wenn als Antwort. In 1 Cor. III, 7. ist unverkennbar τι das Prädikat, nicht ὁ αὐξάνων, welches Apposition zu θεός ist. Auch 1 Thess. II, 5. gehört nicht hieher, da das Prädikat keinen Artikel hat. Bei Hebr. III, 4. ist es ebenfalls zweifelhaft, welches Prädikat sei. — Mithin kann θεός in der Bedeutung des Einen Gottes auch außer den Fällen, wo ein Eigennamen oder anstatt desselben ein Fürwort in *demselben* Satz steht, Prädikat seyn.

Es fragt sich aber, welche Gründe hat man, *in* unsrer Stelle θεός als Prädikat zu betrachten? — Am natürlichsten nimmt man in einem Satze, in welchem das eine Substantiv mit Artikel, das andre ohne Artikel steht, das erstere als Subjekt, das andre als Prädikat; wohl aus keinem andern Grunde, als weil das Verhältniß von Subjekt und Prädikat dem von Substanz (Substantiv) und Accidenz (Attributiv) ähnlich ist, und demnach bei dem letzteren die Substantialität zurück — bei dem Subjekt hervortritt, der Artikel aber Zeichen der Substantialität ist. Von diesem Sprachgesetz gibt es zwar allerdings manche Ausnahmen, indessen muß man ohne besondere Gründe doch eher die allgemeine Regel voraussetzen, als die Ausnahme. Besondere Gründe aber, die in diesem Fall

eine Ausnahme nöthig machten, wüßte ich nicht, dagegen spricht der Zusammenhang deutlich genug dafür, daß ὁ λόγος das Subjekt ist. Von Anfang des Ev. an ist ὁ λόγος (Christus in seiner höheren Natur) das Subjekt, das hier geschildert werden soll — und nur allmählig wird es mit dem Subjekte Jesus umgetauscht. In diesem Zusammenhange nun sollte man ohne allen Grund ein anderes Subjekt annehmen? —

Θεὸς ἦν. Indem das neue Testament (wie aus den weiter unten zu erörternden Stellen hervorgehn wird) Christus durchaus auch nach seiner höheren Würde der Gottheit unterordnet, und auch in dieser höheren Natur Prädikate ihm beilegt, die eine Gleichstellung mit Gott unmöglich machen, so müssen wir es mindestens sehr wahrscheinlich finden, daß auch hier in dem Ausdruck *θεός* keine Gleichheit Christi mit Gott gelehrt werden soll. Uebrigens soll auch der einzelnen Stelle nicht der Uebereinstimmung mit den übrigen wegen eine ihr widerstrebende Bedeutung aufgedrungen werden. — Es fragt sich also: kann *θεός* hier als Appellativum eine weitere Bedeutung haben, oder ist man gezwungen, *θεός* mit oder ohne Artikel immer in der Bedeutung des Einen, wahren Gottes als Nomen proprium zu nehmen? und da die Sprache des N. T. aus griechischen und hebräischen Sprachelementen entstanden ist, so fragt sich: ist es diesen beiden Sprachen angemessen, *θεός* als Appellativum auch

in weiterer Bedeutung aufzufassen? Das Wort *θεός*, seiner Natur nach Appellativum, bezeichnet:

1) mit dem bestimmenden Artikel einen bestimmten Gott, der entweder in dem Vorherigen, oder durch einen nachfolgenden Beisatz bestimmt ist, oder den, der vorzugsweise so genannt wird.

2) Ohne den bestimmenden Artikel bezeichnet es:
   a) den gewöhnlichen Gesetzen gemäß, ein göttliches (persönliches) Wesen.
   b) Als Eigenname auch den bestimmten Einen Gott.

Da nun die Gesetze der griechischen Sprache es erlauben, *θεός* ohne Artikel als Appellativ unbestimmt in der Bedeutung eines göttlichen Wesens anzunehmen, so fragt es sich, ob auch der Sprachgebrauch der Schrift dieß zuläßt?

Als Appellativ, mit weiterer Bedeutung wird gebraucht:

1) אֱלֹהִים im Plur. Ps. LXXXII. 6. (1 Sam. XXVIII, 13.)
   im Singular. 2 Mos. IV, 16 — VII, 1.

2) *θεοί* Joh. X, 34. 35.

θεός 2 Thess. II, 4. *Λεγόμενος* scheint hier nicht zu bezeichnen „der nur dem Namen nach Gott ist" sondern „der Gott genannt wird."

Wenn nun der Ausdruck *θεός* in der Schrift (wenn auch sehr selten) von höheren, Gott ähnlichen Naturen gebraucht ward, konnten die Jünger nicht

darauf geleitet werden, diesen Namen Ihm beizulegen, der in ihrer Seele so herrlich verklärt war? Durch welchen Namen konnten sie sein über alle Geschöpfe erhabenes, Gott verwandtes Wesen deutlicher ausdrücken, als durch den Namen *θεός*, den die damalige Zeit (wie die Geschichte dieses Dogma's und seiner Auslegung darthut) nicht mißdeutete und in der engen Bedeutung auffaßte?

Es wird nicht unzweckmäßig seyn, hier die der unsrigen sehr ähnliche Stelle Phil. II, 6. zu betrachten.

Paulus ermahnt die Christen zur Demuth und stellt ihnen zum Vorbilde Christus auf, der *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* sich selbst zu menschlicher Gestalt erniedrigte. Der Apostel legt also Jesu, ehe er Mensch wurde, die Eigenschaft der Demuth bei, die ihn zu seiner Erniedrigung bewogen habe. Wenn ihm aber Paulus die *ταπεινοφροσύνη* beilegt, wie der Zusammenhang klar genug zeigt, so konnte er ihn unmöglich für *ὁμοούσιος* mit Gott halten, da jene Eigenschaft bei dem höchsten Wesen undenkbar ist. Auch zeigen die folgenden Verse 9—11 Christum nach seiner höheren Natur wiederum in untergeordnetem Verhältniß.

Der dogmatische Gehalt beider Stellen für die Christologie ist ohngefähr derselbe; sie lehren beide die göttliche Natur Christi und ihre Menschwerdung. Wenn aber die Verbindung in der Paulinischen Stelle über den Sinn, in welchem der Name *θεός* Jesu beigelegt werden kann, keinen Zweifel übrig läßt, so

werden wir auch in der Johanneischen Stelle den Ausdruck θεός übereinstimmend mit ihr erklären dürfen.

Es läßt sich aber nicht einwenden, daß es eine Härte sei, in Joh. I, 1. θεός unmittelbar nach einander in doppeltem Sinn zu gebrauchen. Denn 1) läßt sich die völlige Bedeutungslosigkeit des Artikels mit nichts beweisen. Hat aber der Artikel Bedeutung, so erscheinen θεός und ὁ θεός als verschiedentlich modificirte Begriffe, und die Härte fällt weg. 2) Wenn auch θεός in der Schrift mit ὁ θεός gleichbedeutend gebraucht wird, so fällt doch hier gerade, zwischen dem zweimaligen πρὸς τὸν θεόν das bloße θεός auf, *wenn es* mit ὁ θεός hier gleichbedeutend wäre; denn daß θεός hier Prädikat ist, macht die Weglassung des Artikels nicht gerade nothwendig, im Gegentheil sollte man vermuthen, dem Johannes sei nach οὗτος ἦν πρὸς τὸν θεόν geläufiger gewesen, fortzufahren: καὶ ὁ θεὸς ἦν ὁ λόγος; und auch beim Prädikate θεός, wenn es den Einen Gott, also einen bestimmt gedachten Gegenstand bezeichnete, sollte man den Artikel erwarten. M. vergl. Winer's Gramm. des neut. Sprachidioms 2te Aufl. S. 55. §. 12. Anm. 1. und die daselbst aufgeführten Beispiele.

Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Nimmt man das vorhergehende θεός völlig gleich mit ὁ θεός, so scheint es mir immerhin auffallend, wie Johannes nun wieder einen Schritt zurückthun, und

eine Behauptung wiederholen konnte, die er wohl das erstemal aussprechen durfte, da er zu der umfassenderen Behauptung erst noch fortschreiten wollte, aber jetzt nicht mehr, da in dem *θεὸς ἦν* das *ἦν πρὸς τὸν θεόν* vollkommen enthalten war. Auch sehe ich nicht ein, wie dieses *οὗτος ἦν* u. s. w. um des Nachfolgenden nöthig gewesen seyn sollte. Von der Behauptung: der Logos war Gott selbst, konnte ja der Uebergang zu dem Gedanken: er war Schöpfer u. s. w am leichtesten gemacht werden; sollte aber das *οὗτος ἦν πρὸς τὸν θεόν* als Gegensatz von dem *σὰρξ ἐγένετο* des 14ten Verses aufgefaßt werden, so daß nun das *ἐν ἀρχῇ* die Behauptung in sich schlöße, so würde ja damit auch das ausgesprocheu seyn: der Logos, der Gott selbst war, war nachher nicht bei Gott.

Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Es verdient bemerkt zu werden, daß, wenn hier V. 3 und 10 dem Logos und sonst Christus die Weltschöpfung zugeschrieben wird, nur die Präposition *διά* c. Gen. und das mit *διά* gleichbedeutende *ἐν*, der Ausdruck für die Mittelursache, sich findet. *Διά* wird in dieser Beziehung in folgenden Stellen gebraucht: Joh. I, 3 und 10; 1 Cor. VIII, 6.; Col. I, 16. wo es mit *ἐν* wechselt, Hebr. I, 2 und II, 10. Dieser stehende Gebrauch des *διά* in solcher Beziehung kann uns nicht als zufällig erscheinen, um so weniger, wenn wir bemerken, wie 1 Cor. VIII, 6. *ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς*



αὐτόν dem *δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ* offenbar als etwas Verschiedenes entgegengesetzt wird. Darum scheint mir dieses *διά* allerdings zu beweisen, daß die Apostel Jesum nur als den Mittler bei der Schöpfung (wie bei der Erlösung) betrachteten. Wahl führt zwar in seiner Clavis Novi Testamenti bei *διά* unter c) an: refertur ad causam efficientem, i. e. auctorem, conditorem. Die angeführten Stellen sind indeß für eine solche Bedeutung nicht beweisend. Joh. I, 3. kann natürlich hier nicht als Beweisstelle angeführt werden, da gerade die Bedeutung des *διά* für diese Stelle ausgemittelt werden soll. Röm. XI, 36. scheint zwar für Wahls Behauptung zu sprechen, indem hier *δι᾽ αὐτοῦ* auf Gott sich bezieht; da aber hier *ἐξ αὐτοῦ* vorausgeht, so wird es im Gegentheil unwahrscheinlich, daß dem *διά* die gleiche Bedeutung, wie dem *ἐξ* d. i. der causa efficiens zukomme. Röm. XIV, 14. liegt in dem *διά* nicht gerade die Bedeutung der bewirkenden Ursache. Die übrigen Stellen scheinen ebensowohl nur die Mittelursache bezeichnen zu können. Vergl. Winers Grammatik §. 43. i. namentlich über Joh. I, 3.

Nach der Ansicht des Johannes und des Christenthums ist demnach Christus nur das die Schöpfung Vermittelnde; und auch hierin stimmt des Johannes Lehre vom Logos mit der einstimmigen Lehre aller Gnosis vom Schöpferworte vollkommen überein; aber

verbunden mit dem früheren Ergebniß, daß Johannes unter dem ganz mit Christus verwechselten Logos eine Hypostase sich gedacht habe, weist uns eben dieses διὰ noch auf eine andere Aehnlichkeit mit der gnostischen Lehre vom Schöpferworte hin, nämlich darauf, daß dieses Schöpferwort dargestellt wird als das Mittelwesen zwischen Gott und der Schöpfung, Gott untergeordnet, über alle Schöpfung erhaben, der Mittler der körperlichen wie der geistigen Schöpfung. Darum schließt das Schöpferwort Leben und Licht, die großen Elemente aller Schöpfung in sich, und auch diese Lehre ist vollkommen die der Gnosis. Wie Christus vorzüglich als das geistige Licht (V. 9.) und als Offenbarer der religiösen Wahrheit dargestellt wird, so hatte auch die Gnosis jenes Schöpferwort besonders als die Quelle und den Urheber der religiösen Wahrheit dargestellt. Wie endlich Joh. V. 14 und 18. den Logos den Eingebornen nennt, so hatte das Schöpferwort auch in den gnostischen Systemen bereits diesen Namen, der mit dem Begriff das Logos aufs engeste zusammenhängt.

Das Eine, wodurch Johannes von jenem Hauptbegriff des Wortes abweicht, und etwas Wesentliches ihm beifügt, ist eben das, was er als Lehre des Christenthums in diesem Eingang seines Evangeliums vortragen wollte: jener Logos ist Mensch geworden *), und wohnte unter uns. Johannes setzt den

*) Was Schultheß — im Widerspruch mit seiner eigenen

Begriff Logos voraus, trägt ihn auf Christus über, und lehrt also die Menschwerdung des Logos.

Da nun in diesem Eingang des Johanneischen Evangeliums die Sprache der Gnosis herrscht, und außer der einen Lehre von der Menschwerdung des Wortes, die eben die christliche Religion vortragen wollte, kein Theil von dem Hauptbegriff des Schöpferwortes sich entfernt, sondern vollkommen mit ihm zusammenstimmt, so mußte der aus andern Quellen nicht befriedigend zu erklärende Ausdruck *λόγος* von den der gnostischen Sprache kundigen Lesern ihr gemäß verstanden, und von uns ihr gemäß erklärt werden.

Betrachten wir nun die übrigen Johanneischen und Paulinischen Stellen, die in den Kreis dieser Lehre gehören.

1 Joh. II, 14. scheint mir *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, sofern dieser Ausdruck mit *ὁ ἀπ' ἀρχῆς* verwechselt wird, auf Christus bezogen werden zu müssen, wozu auch theils die Johanneische Sprechweise, daß Chri-

S. 308 u. folgg. gegebenen Erklärung, nach welcher „der Genius der Sprache augenscheinlich nöthigt *σάρξ* mit menschlich zu geben," in welcher er *λόγος* als Subjekt und *σάρξ* als Prädikat nimmt, S. 538 u. folgg. der oben genannten Schrift zum Beweise anführt, daß *σάρξ* das Subjekt sei, und die Menschheit (in ihrer Schwäche) bezeichne, das wird wohl bei allen, die jene Schrift lesen, keiner Widerlegung bedürfen.

stus und Gott in den Glaubigen bleibe, theils die Stelle 1 Joh. III, 6 und 8 berechtigen. In der letzteren Stelle nämlich sagt Johannes, wer in Christus bleibe, sündige nicht, wer sündige, sei vom Teufel. Da nun die Stelle II, 14. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει, καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν* jenem Ausspruch sehr ähnlich ist, so darf man wohl der Vermuthung Raum geben, daß hier *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* Christus ist. Auch wird in der Offenbarung XIX, 13. *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* als Name Jesu angegeben.

Offenb. III, 14. wird er *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* genannt, womit der Verf. der Offenbarung denselben Begriff bezeichnen zu wollen scheint, den Paulus mit dem Worte *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und andern ähnliche Ausdrücken Col. I, 15-19. bezeichnete. Ohne aber aus diesem Ausdruck, da *ἀρχή* auch durch Oberhaupt übersetzt werden kann, für die Subordinationstheorie etwas folgern zu wollen, scheinen mir die Ausdrücke in Col. I, 15-19. eben so klar an die oben entwickelte Lehre der Gnosis vom Schöpferworte sich anzuschließen, als für die Subordinationstheorie zu zeugen. Wie Christus in dieser Stelle *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* genannt wird, so begegneten wir in den oben dargestellten orientalischen Religionssystemen der Lehre, das Schöpferwort sei das Bild des Ewigen, Unsichtbaren, der Erstgeborne der Schöpfung; — wie es in dem Briefe

an die Colosser heißt: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* u. s. w. so betrachtete auch die Gnosis jenes als das Vermittelnde, in welchem und durch welches Alles geworden sei. Der 17te V. *αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε* wiederholt, was schon in dem *πρωτότοκος* und *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* ausgesprochen war. Noch einmal kehren die Ausdrücke *πρωτότοκος* und *πρωτεύων* mit Beziehung auf die Gestorbenen im 18ten V. wieder. Die Worte des 19ten Verses: *ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι* wiederholen, was der Ausdruck *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* enthalten hatte. Der Ausdruck *πλήρωμα*, den wir in den spätern Systemen der eigentlich sogenannten Gnostiker oft wiederkehren sehen, legt uns die Vermuthung nahe, er habe schon früher der Sprache der Gnosis angehört. Derselbe Ausdruck wird Col. II, 9. wiederholt, wo es nur mit einiger Modifikation der früheren Aeußerung heißt: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*. In dem Vorhergehenden hatte Paulus gewarnt, daß nicht eine eitle, trügerische Philosophie bei ihnen Eingang gewinne, und wie nun die Worte des 9ten Verses gestellt sind, so scheint das *ἐν αὐτῷ* oder *σωματικῶς* jener Philosophie, d. i. den Lehren entgegengesetzt zu seyn, das Pleroma wohne in einem andern Wesen, oder es habe nicht in einem wahren Körper (Jesu) gewohnt. Wie nun in der letzten Stelle die Beziehung auf die

Sprache der Gnosis nicht zu verkennen ist, so weisen die Ausdrücke der erstern Stelle Col. I, 15-19. so bestimmt auf die Lehre der Gnosis vom Worte, daß sich ein Anschließen an ihren Sprachgebrauch wohl nicht verkennen läßt. Schon dieses Anschließen aber an die gnostische Lehre macht es uns wahrscheinlich, daß Paulus sich Christum Gott untergeordnet dachte, denn das erstgebohrne, schöpferische Wort erscheint in allen gnostischen Systemen als das Zweite, und Nächste nach Gott. Abgesehen aber davon weisen auch die Ausdrücke *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* so wie das *ἐν αὐτῷ* oder *δι᾽ αὐτοῦ ἐκτίσθη* darauf hin. *Εἰκών* scheint mir nothwendig ein untergeordnetes Verhältniß auszudrücken. Das Wort *πρωτότοκος* nennt Christum den Erstgebohrnen aller Schöpfung, ordnet ihn also ebenfalls Gott unter. Neben diesen Ausdrücken, die für die Subordinationstheorie sehr deutlich sprechen, werden wir das *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* dem Sinne des *εἰκών* gemäß zu erklären haben, daß nämlich Christus die vollkommenste Offenbarung Gottes ist.

Um den ähnlichen Gehalt der übrigen Stellen kurz zusammenzufassen, so wird Christus auch 2 Cor. IV, 4. *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* und Hebr. I, 3. *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (*τοῦ θεοῦ*) genannt. Als das Wesen, durch welches Gott die Welt schuf, wird er angegeben Hebr. I, 2.

δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν. Der Name *πρωτότοκος* wird von ihm im gleichen Sinn wie oben gebraucht Röm. VIII, 29. Hebr. I, 6.

Die bisherigen Erörterungen berechtigen uns ohne Zweifel, zu dem S. 56. aufgestellten Hauptbegriff der Lehre von dem Logos noch das hinzuzufügen: daß dieses Schöpferwort auch im N. T. als eine Hypostase und als Gott untergeordnet, aber über alle Geschöpfe erhaben dargestellt wird; und wir haben somit den vollen Hauptbegriff des Schöpferwortes, wie ihn die religiösen Systeme des Orients enthielten.

Nicht unwichtig scheint es mir, zu hören, wie die älteste Kirche jene Theorie vom Logos und von der Gottheit des Sohnes auffaßte. Können ihre Zeugnisse auch keinen völligen Entscheidungsgrund abgeben, so wird doch die früheste Auslegung dieses Dogma's viel für sich haben. Bei unserer Lehre nun zeigt sich in der frühesten Zeit bis auf den großen Kampf, aus dem die kirchliche Lehre von der Trinität hervorgieng, mit geringen Ausnahmen die Ansicht: daß Christus ein über alle andere erhabenes, Gott aber untergeordnetes Wesen sei, als die herrschendere.

Justin hat in der ersten Apologie (S. 60. der Cölner Ausgabe) folgende Worte: *Σέβομεν — τὸν διδάσκαλον — υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες.* S. 74. wird der Logos *ἡ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάν-*

πάντων genannt; gegen den Schluß der ersten Apologie sagt er: τὸν ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προςκυνοῦμεν. **Athenagoras** nennt den Sohn πρῶτον γέννημα τῷ πατρί. **Tatian** sagt: θελήματι ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος, ὁ δὲ λόγος — ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον (τὸν λόγον) ἴσμεν τοῦ κόσμου ἀρχήν. **Theophilus** nennt den Logos ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) γεγεννημένων καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν. **Irenäus** — wiewohl er Stellen hat: „Deus totus exsistens mens et totus exsistens Logos, quod cogitat, hoc loquitur — cogitatio enim ejus Logos, et Logos mens, et omnia concludens mens ipse est pater," und die Streitfrage: quomodo filius prolatus est in evangelischem Sinn mit den Worten abweist: „prolationem istam sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem aut quolibet quis nomine vocaverit, nemo novit — nisi solus, qui generavit, et qui natus est, filius" sagt dennoch zur Erläuterung der Stelle Marci XIII, 32.: si quis exquirat causam, propter quam in omnibus pater communicans filio, solus scire et horam et diem manifestatus est, neque aptabilem magis neque decentiorem, nec sine periculo alteram, quam hanc inveniat in praesenti, ut discamus per ipsum, *super omnia esse patrem.* Etenim pater, ait, major

me est. Et secundum agnitionem itaque *praepositus esse pater* annunciatus est a domino nostro. Auch Clemens von Alexandrien äußert sich so über den Logos, daß wir sehen, er ordnet ihn dem Vater unter. Im παιδαγωγός: *λόγος ἔοικε τῷ πατρί αὐτοῦ τῷ θεῷ, ἀπαθὴς τὴν ψυχὴν, θεὸς**) *ἐν ἀνθρώπου σχήματι — λόγος θεὸς, ὁ ἐν τῷ πατρὶ, ὁ ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός* etc. Selbst Tertullian erklärt adv. Hermogenem: Quia et pater deus est, et judex deus est, non tamen ideo pater et judex semper, quia deus semper. Nam *nec pater potuit esse ante filium*, nec judex ante delictum. *Fuit* autem *tempus*, *cum* et delictum et *filius non fuit*. Ferner adv. Praxeam, Cap. 4. Ceterum qui filium non aliunde *deduco* sed de *substantia patris*, *nihil facientem sine* patris voluntate, omnem a patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere monarchiam? Dann Cap. 21. alius, per quem omnia; er legt endlich Gewicht darauf, daß in den Worten: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* (Joh. X, 30.) das Neutrum gewählt ist: unum dicit, neutrali verbo, quod pertinet ad unitatem, ad similitudinem, ad conjunctionem, ad dilectionem patris, qui filium diligit, et ad obsequium filii, — per opera intelligimus,

---

*) Die Alexandriner namentlich unterscheiden zwischen *θεός* und *ὁ θεός*, s. die obige Stelle aus Philo.

unum esse patrem et filium. Sehr deutlich spricht sich Origenes aus (apud Hieron. ep. ad Avitum): sciens illud, quod scriptum est, pater, qui me misit, major est omnibus, verum esse contendit, ut dicat, et in cognitione *filio patrem esse majorem*. Contra Celsum lib. 8. *Ἔςω δέ τινας, ὡς ἐν πλήθει πιςευόντων καὶ δεχομένων διαφωνίαν, διὰ τὴν προπετείαν ὑποτίθεσθαι τὸν σωτῆρα εἶναι τὸν μέγιςον ἐπὶ πᾶσι θεὸν ἀλλ' οὔτι γε ἡμεῖς τοιοῦτον, οἱ πειθόμενοι αὐτῷ λέγοντι· ὁ πατὴρ ὁ πέμψας ἐμὲ μείζων μοῦ ἐςι.* Besonders deutlich ist die Stelle aus den Büchern *περὶ ἀρχῶν*, die sich in dem Schreiben Justinians an Menas findet: *εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ ἐςιν, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν. καὶ τάχα καὶ υἱὸς ἀγαθὸς ἀλλ' οὐχ ὡς ἁπλῶς ἀγαθός. Καὶ ὥςπερ εἰκών ἐστι τοῦ θεοῦ ἀοράτου, καὶ κατὰ τοῦτο θεός, ἀλλ' οὐ (ἐκεῖνος θεός) περὶ οὗ λέγει αὐτὸς ὁ Χριστὸς, ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν. οὕτως εἰκὼν ἀγαθότητος, ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ πατὴρ ἀπαράλλακτος ἀγαθός.*

Eine andere Stelle des Origenes aus demselben Schreiben Justinians nennt Christum *ἐλάττονα πρὸς πατέρα — δεύτερον τοῦ πατρός*, ferner (Huet Origeniana 130.): *ἐχάρισατο τῷ σωτῆρι, ὡς μετ' αὐτὸν, δευτέρῳ καὶ θεῷ λόγῳ τυγχάνοντι.* In der Erklärung des Johanneischen Evang.

nennt er den λόγος τὸν μετὰ τὸν πατέρα, er unterscheidet ferner zwischen ὁ θεός und θεός, bei der Schöpfung zwischen ὑπό und διά, und nennt den Logos, der bei Gott war, nur das erste Bild Gottes.

Aus den hier angeführten Stellen erhellt, wie ich glaube, mit hinlänglicher Gewißheit, daß in den ersten Jahrhunderten die Subordinationstheorie die herrschendere war, und daß die genannten Väter den Namen θεός ohne Bedenken mit jener Ansicht vereinbar fanden.

In der teutschen Uebersetzung des Storrischen Compendiums der Dogmatik wird als Beweis für die Gottheit des Sohns auch daran erinnert, daß Christus in den ersten Zeiten als Gott verehrt worden sei. Diese Behauptung kann man einräumen, wenn man den teutschen Ausdruck eben so nimmt wie das griechische θεός. Die Stelle aus Plinius Briefen lib. 10. ep. 97. worin das eigene Bekenntniß der Christen angeführt wird: „carmen Christo quasi Deo se dicere invicem" kann auch für die andere Ansicht angeführt werden, da es unbestimmt ist, ob das quasi aus der jetzigen Meinung der Abtrünnigen hervorgieng oder ob auch in diesem Worte ihre frühere Ansicht ausgesprochen ist. Eusebius führt in seiner Kirchengeschichte V, 28. (Ausg. v. Zimmermann S. 376.) aus einer Schrift wider die Artemoniten von unbekanntem Verf. an: „ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπαρχῆς

ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες": daß man aber diesen letztern Ausdruck keineswegs in enger Bedeutung nehmen dürfe, erhellt aus dem Zusammenhang. Es werden nämlich unter denen, die die Gottheit Christi behauptet hätten, Justin, Tatian, Clemens von Alex. angeführt, die nicht in dem (später) rechtgläubigen Sinn die Gottheit Christi lehrten. Von den Schriften dieser Väter heißt es nun: ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός.

Wenn wir aus dem Begriffe, den wir mit dem Worte Gott zu verbinden gewohnt sind, argumentiren, und darauf eine Theorie bauen, so mangelt dieser der historische Grund. Die in dem Bisherigen erläuterten biblischen Ausdrucke haben überhaupt oft das Unglück gehabt, daß man entweder nur ganz etymologisch sie betrachtete, oder über sie philosophirte. Das Erste ist einseitig, da, um die Bedeutung eines Wortes zu finden, dasselbe nicht bloß in seiner Grundbedeutung dargelegt, sondern auch seine natürliche oder zufällige weitere Entwicklung geschichtlich verfolgt werden muß. Gegen das Zweite, das willkührliche Philosophiren und Unterschieben der eigenen Ansichten, das an die Stelle historischer Erklärung tritt, sträubt sich das rechtliche exegetische Gefühl und die wahre Achtung vor der Schrift. Achtung verdient immer nur die Forschung, die mit den ihr zu Gebot stehenden Hülfsmitteln den wahren Sinn redlich zu ergründen sucht; aber wo man sich

nur begnügt, wenn beim ersten Anblick etwas den eigenen Ansichten Zusagendes oder irgend ein Theorem einer Philosophie mit dem zu erläuternden Worte sich verbinden läßt, da geht offenbar das Christenthum nur nebenbei mit, die Philosophie bei manchen zu empfehlen.

So hat man der Trinitätslehre, statt sie biblisch zu begründen, auf eine nicht würdige Weise eine philosophische und geschichtliche Stütze zu geben versucht. Dann hörte man statt der einfachen biblischen Lehre irgend eine der neuesten Philosophieen, dann berief man sich auf die Spuren der Dreieinigkeitslehre bei andern Völkern; aber ich wüßte keine unter den bekannten Religionen, die eine Dreieinigkeit lehrte, außer der indischen, die jedoch von der Trinitätslehre der christlichen Kirche so weit verschieden ist!

Damit wir nun aber die Erörterung des biblischen Begriffs vom Logos völliger in sich abschließen, scheint es nöthig, auch die übrigen Beweise für die Gottheit des Sohns zu betrachten.

Röm. IX, 5. Zur Vertheidigung der Ansicht, daß *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* auf Christum zu beziehen sei, sagt man 1) das *κατὰ σάρκα* lasse einen Gegensatz erwarten, den nun die Worte *ὁ ὢν* u. s. w. enthalten sollen. Hätte Paulus einen Gegensatz damit ausdrücken wollen, so schiene es mir, er würde auch einen

wirklich entgegengesetzten Ausdruck gewählt haben. Doch macht die Behauptung: von ihnen stammt Christus seiner leiblichen Herkunft nach ab, einen Gegensatz nicht nothwendig, ohnedem wenn, wie zu zeigen versucht werden soll, diese Behauptung für sich ohne allen Gegensatz Bedeutung genug hat. Auch spricht Paulus im 3ten V. von συγγενῶν κατὰ σάρκα, ohne daß man hier einen Gegensatz erwartet. — Man sagt ferner: 2) es sei eine Doxologie hier unpassend. — Warum, kann ich nicht einsehen. Entweder Paulus war mehr von dem Gedanken hier beseelt, daß so große Verheißungen gegeben worden waren, oder von dem, daß sie nicht an allen Israeliten erfüllt wurden. Es hieße aber an dem frommen Sinn des Paulus zweifeln, wenn man im letztern Fall eine Doxologie bei ihm unpassend oder unwahrscheinlich fände — sollte man denn da, wo er von dem Gedanken an das unerforschliche, in sich selbst bestimmte Walten Gottes, gegen welches zu klagen dem Menschen nie ziemt, durchdrungen ist, bei ihm das Lob des über allen waltenden Gottes nicht vermuthen dürfen? Durch seine Trauer um die israelitischen Brüder drang ja bei ihm der siegende Gedanke, daß jene Verheißungen, wenn auch nach dem Willen des Unerforschlichen nicht so, wie es erwartet worden war, — erfüllt wurden. Man hat 3) eingewandt, εὐλογητός müßte voranstehen, wenn es eine Doxologie seyn sollte, und sich auf den Sprachgebrauch berufen, der nun einmal die Nachsetzung dieses Wortes nicht

gestatte, wie man auch im Teutschen wohl statt: „gelobt sei Gott" sagen könne: „Gott sei gelobt," aber nicht „Lob Gott," sondern „Gottlob." Indessen ist in der That das εὐλογητός ὁ θεός mit dem „gelobt sei Gott" zu vergleichen, nicht aber mit „Gottlob" denn es ist ein Satz, bei welchem nur, wie oft geschieht, die Copula wegfiel, nicht aber Ein Wort, wie das teutsche. Εὐλογητός steht voran, wenn das Gewicht der Rede auf diesem Worte liegt, wo dieß nicht ist, kann es allerdings auch nachstehn. Warum hier ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός voransteht, erkläre ich mir aus dem Gegensatz gegen die Meinung, Gott habe nur die Israeliten erwählt. Wie ich den Sinn des ganzen Abschnitts von der Erwählung fasse, liegt der Nachdruck auf πάντων. — Mir scheint nämlich Folgendes der Zusammenhang der Ideen des Apostels zu seyn. Bei seiner Absicht, von der Erwählung zu sprechen, gedenkt er der den Vätern gegebenen Verheißung, zugleich aber drängt sich ihm die Gewißheit auf, daß sie nicht an allen Israeliten erfüllt wurde, und überdieß beseelt ihn hier, wie sonst, die Ueberzeugung, daß nicht die leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern seine geistigen Nachkommen Erben der Verheißung sind (V. 8.). Indem er nun von den Israeliten spricht, ist ihm daher auch der Gedanke an die andern Brüder nahe. Jenen zunächst gehörten die υἱοθεσία, die ἐπαγγελία, die Väter, deren Nachkommen Gott zu beglücken verheißen hatte, von welchen Christus seiner leiblichen Her-

kunft nach abstammt, an den also auch zunächst die Juden Anspruch hatten (dieß scheint mir in den Worten ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα zu liegen, wobei denn ein Gegensatz gar nicht nothwendig ist). Wenn nun der Apostel zuvor seine Trauer äußerte, daß dennoch nicht alle Israeliten unter der Verheißung begriffen seyn konnten, so erhebt er sich aus seiner Trauer zur Ergebung und zum Preise dessen, der ein Gott über alle ist — über Juden und Heiden (V. 24.). Zwischen der Doxologie und οὐχ οἷον δὲ ist ein Ruhepunkt, so daß der 6te V. wieder an den vorhergehenden Gedanken, wie nicht an allen Israeliten die Verheißungen erfüllt wurden, anknüpft, und von da an bis Cap. XI. die Lehre von der Erwählung weiter entwickelt wird. Indem Paulus zuerst den wahren Sinn der göttlichen Verheißung V. 6. u. folgg. und dann die Freiheit der göttlichen Erwählung zeigt V. 11. u. folgg., kann er zur eigentlichen Ausführung des Gedankens, der in dem ἐπὶ πάντων involvirt war, erst mit dem 24ten V. und den folgenden kommen, dann räumt er die möglichen Einwürfe gegen eine auch auf die Heiden sich erstreckende Erwählung zuvor hinweg. So scheint es mir der ganze Ideengang des Apostels zu gestatten, in dem ἐπὶ πάντων einen Gegensatz zu dem vorherigen Partikularismus zu finden, und deßhalb auch die Stellung dieser Worte vor dem εὐλογητός nothwendig. Paulus entwickelt die Lehre von der Erwählung vom

9ten bis 11ten Cap., und wie oben in dem *ἐπὶ πάντων* der Gedanke verhüllt lag, Gott sei der Heiden, wie der Juden Gott, wie der Preis des über allen waltenden Gottes seiner Lehre über die Erwählung vorangieng, so schließt diese Entwicklung XI, 32. mit den Worten: *συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* und mit dem Preise des Unerforschlichen und Gnädigen, worauf dann eine Doxologie folgt.

Ich verkenne übrigens nicht, daß sich bei dieser — aus dem Zusammenhang hinlänglich gerechtfertigten — Erklärung Schwierigkeiten erheben, die ich nicht völlig zu lösen vermag. So muß das *δὲ* des 6ten Verses immerhin auf die dem *ὢν ἐπὶ πάντων* vorhergehenden Worte bezogen werden, indeß sollte man doch statt *δὲ* eher *τε* vermuthen. Bedeutendere Schwierigkeiten scheinen sich mir indessen gegen diejenige Erklärung zu erheben, die das *ὁ ὢν* als Apposition zu *ὁ Χριστός* nimmt. Theils würden dann diese Worte keine Bedeutung für den Zusammenhang haben, (denn daß sie nicht als Gegensatz zu *κατὰ σάρκα* stehen müssen, wurde schon erinnert), theils wäre das *ὁ ὢν* statt *ὅς ἐστι* auffallend und hart, und diese Schwierigkeiten hat auch Bretschneiders Annahme (in seinem Handbuch der Dogmatik), daß *ὁ ὢν* Subjekt, *ἐπὶ πάντων θεός* Prädikat sei, gegen sich. *Ὁ ὢν* scheint dem natürlichen Gefühl ein besonderes Subjekt zu bezeichnen,

nicht aber statt eines Relativs an das Vorangehende anzuknüpfen.

Joh. XX, 28. Ὁ θεός scheint sich allerdings auf Christum zu beziehen, indessen muß der Nominativ mit dem Artikel hier wie Hebr. I, 8 u. 9. nach einem Hebraismus als Vokativ aufgefaßt werden Vergl. Gesenius Lehrgebäude der hebr. Sprache S. 654. und Winers Grammatik des neut. Sprachidioms §. 22. 2. wo Beispiele aus dem N. T. gesammelt sind.

Bei Hebr. I, 8 und 9. wird überdieß der Zusammenhang zeigen, daß hier die Gottheit nicht im Sinne des kirchlichen Systems gelehrt werde. — Wir fanden schon oben, daß in diesem Cap. Christus Prädikate beigelegt werden, die sonst dem Logos zukommen. Was ist denn nun die Absicht des Verf. in dem Anfang seines Briefes? Offenbar will er darthun, daß Gott sich am herrlichsten durch Christus geoffenbart habe, woraus er sodann im 2ten Cap. die Folge zieht, daß seine Religion desto größere Beachtung verdiene. Daher beweist der Verf. aus Stellen des A. T., daß Christus die erhabenste Offenbarung Gottes, höher als alle andere Wesen sei. Wollte er die Gottheit Christi im kirchlichen Sinne darthun, so würde er wohl seine Behauptung anders gestellt und seinen Beweis anders geführt haben. Dieser wäre dann gewesen: weil Christus Eines Wesens mit Gott ist, darum ist seine Lehre höher zu achten, als die der Boten Gottes. Ps. XLV, 7 u. 8. wird aber nicht zum Behuf eines solchen Beweises an-



geführt, sondern nur, um damit die über alle geschaffene Wesen erhabene Natur Christi darzuthun. Auch tritt schon im 2ten V. ein subordinirtes Verhältniß hervor, ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε."

Man hat auch aus der Rede des Engels zu Zacharias Luc. I, 16. die Worte ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν auf Christum bezogen (Bretschneiders Hdb. d. Dogmatik 1r Thl. §. 74.), da V. 17. προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ einerseits auf κύριον τὸν θεόν, andererseits auf den Messias sich beziehen müsse. Indessen dürfte die Stelle wohl eher im Sinne des A. T. zu nehmen, und die Worte ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν auf Gott zu beziehen seyn. Unrichtig (man vergl. nur die Ausdrücke des 17ten V. ἐπιςρέψαι ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων) behauptet man, von einer Bekehrung zu Gott könne hier die Rede nicht seyn. — Die Worte προελεύσεται u. folgg. die allerdings auf die messianische Zeit hinweisen, scheinen sich wohl damit vereinigen zu lassen, wenn man sich erinnert, wie die Propheten die hohen Erscheinungen der messianischen Zeit darstellten als das sichtbare Wandeln Jehova's unter seinem Volk, ohne daß sie deßhalb an ein sichtbares Erscheinen dachten.

1 Tim. III, 16. Was Bretschneider zur Vertheidigung der Lesart θεός anführt, ist kurz Folgendes: 1) Durch Verwischung könne leichter aus ΘΣ ΟΣ

werden als umgekehrt. 2) Ὅς könne zwar auf μυςή-ριον bezogen werden, wenn unter diesem Christus verstanden sei, aber μυςήριον bedeute nach dem Zusammenhang eine Glaubenslehre, und sonderbar wäre es, wenn Paulus eine Glaubenslehre anfienge, ohne das Subjekt zu nennen, alles werde dagegen klar, wenn man θεός annehme. 3) Die Worte ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ weisen auf ein Wesen hin, das seiner Natur nach noch nicht Mensch war. 4) Bei der Lesart ὅς würde nur gesagt seyn, der Messias sei erschienen, was man kein μυςήριον nennen könne, wogegen das ein μυςήριον zu nennen sei, daß Gott im Fleisch erschien, auch könne nicht ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ Subjekt und das folgende Prädikat seyn, da das μυςή-ριον dann in ἐδικαιώθη liegen müßte, und dem Apostel offenbar der erste Satz eben so mysteriös gewesen sei. Endlich habe es zu Ephesus, wo Timotheus lebte, platonisirende Therapeuten gegeben, die läugneten, daß der Sohn Gottes einen unreinen menschlichen Körper angenommen habe, ihnen habe Paulus θεὸς ἐφανε-ρώθη ἐν σαρκὶ entgegengesetzt.

So scheinbar alles dieß für die Lesart θεός spricht, so wird es meines Erachtens doch durch die Betrachtung, welche Lesart sich der Kritik am besten bewährt, entschieden überwogen. In keinem der ältesten Codices ist entschieden die Lesart ΘΣ. In zweien ist die Lesart ΟΣ gewiß, in dem Cambridger Codex ist Ο, in



anderen (dem Vatikaner und Basler) ist eine Lücke, in dem Alexandriner lesen einige $O\Sigma$, andere $\Theta\Sigma$. — Außerdem erregt gegen die Lesart θεός auch die Bemerkung Verdacht, daß die älteren Kirchenväter, um die Gottheit des Sohnes zu beweisen, nie diese Stelle gebrauchen. Die lateinischen Väter gebrauchen das Neutrum des Relativs, die Versionen haben beinahe alle das Relativum, die Itala und Vulgata quod.

Wenn nun an dem Gesetze der Kritik, daß diejenige Lesart den Vorzug verdiene, die die ältere und schwierigere ist, und aus der die andern abgeleitet werden können, nicht gezweifelt wird, so ist wohl auch der Vorzug der Lesart ὅς entschieden; denn sie erscheint als die wahrscheinlich älteste, sie ist offenbar die schwierigere, und nur aus ihr lassen sich die abweichenden Lesarten ὅ und θεός erklären.

Es läßt sich nicht voraussetzen, daß wenn der Text ursprünglich θεός hatte, die Lesart ὅς sich erst daraus gebildet hätte; denn wollten wir dieß aus einem Verlöschen des Querstrichs in O erklären, so müßte auffallender Weise dieses Verlöschen so allgemein gewesen seyn, daß das Relativum die älteste Lesart der Manuscripte, der Väter und der Uebersetzungen wurde. Wie leicht aus ες einerseits ὅ werden konnte, das nur eine grammatische Berichtigung schien; andererseits θεός, wodurch ebenfalls die Schwierigkeit des ὅς gehoben und nur ein schon feststehendes Dogma bestätigt

wurde, das man überhaupt gerne wieder fand, erhellt von selbst. — Auch giebt die Lesart ὅς, indem man ὅς ἐφανερώθη als Subjekt, ἐδικαιώθη u. s. w. als Prädikat betrachtet, einen recht guten Sinn: „Die Grundsäule der Wahrheit ist unser Glaube an die Erhöhung und Verklärung dessen, der in der Niedrigkeit erschien." — Denn war es nicht diese Rechtfertigung des Gekreuzigten durch seine Auferweckung, seine Erhöhung und die den Christen ertheilten Geistesgaben, die die Apostel als Grundstein ihres Glaubens und ihrer Predigt betrachteten?

1 Joh. V, 20. Es läßt sich nicht vermuthen, daß ἀληθινὸς θεός mit Christus identificirt werden sollte, da eben in diesem Zusammenhang ἀληθινός und υἱὸς αὐτοῦ neben einander genannt und unterschieden werden. Es erinnert diese Stelle an Joh. XVII, 3. Johannes mochte wohl, als er jene Worte seines Briefes schrieb, der Aeußerung Jesu sich erinnern, wie ja überhaupt sein Brief vielfach sich auf Worte des Heilandes bezieht. Kann man aber bei jener Aeußerung an eine numerische Einheit des ἀληθινὸς θεός mit dem ὃν ἀπέςειλε oder mit υἱὸς αὐτοῦ natürlicherweise denken? Die Leser des Briefs gewiß nicht, denn ihnen waren die feineren und doch unklaren Bestimmungen der symbolischen Lehre fremd. Um so mehr wird es erlaubt seyn, οὗτος auf das Entferntere, im Grunde nur ganz sprachgemäß auf den zu beziehen, von wel-

chem hauptsächlich die Rede, der hier dem Verf. in Gedanken am nächsten ist; denn ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ist nicht in Parallele zu stellen mit ἐν τῷ ἀληθινῷ, weil sonst καὶ beides verbinden müßte, sondern ἐν heißt in dieser Stelle „durch". Zum Beweise aber, daß οὗτος auf das örtlich (nicht den Gedanken) Entferntere sich beziehen könne, kann man mit Bretschneider auf 2 Joh. 7. sich berufen, wo den Worten οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος ebenfalls zunächst Ἰησοῦν Χριστὸν vorhergeht.

In Act. XX, 28. ist die Lesart θεοῦ verdächtig; Tit. II, 13. hat man nicht nöthig, μεγάλου θεοῦ und σωτῆρος für Ein Subjekt zu nehmen. — Wenn auch zugegeben werden muß, daß diese Beweisstellen für die Gottheit Christi nicht alle mit entschiedener Gewißheit verworfen werden können, wie denn auch die Behauptung, daß Christus im N. T. θεός genannt wird, unbestritten bleibt, so sind doch jene Stellen nicht von der Art, daß wir ein Dogma von der Wesens-Gleichheit des Vaters und des Sohnes auf sie gründen können, um so mehr da dieses Dogma von so wichtiger Bedeutung wäre, daß das N. T. es nicht bloß in so schwankenden Stellen und gelegentlich hätte vortragen können.

Man führt auch zum Beweise für die Gottheit Christi noch die Stellen an, in welchen ihm göttliche Attribute beigelegt werden. — Die Stellen und Ausdrücke, die von Jesus ein vorweltliches Daseyn aussagen:

sagen: πρωτότοκος, (ἀρχὴ τῆς κτίσεως), ὁ ἀπ' ἀρχῆς, (ἐν ἀρχῇ), ὁ πρωτεύων nennen ihn nur in Vergleichung mit der Welt den Früheren. — Was die göttlichen Eigenschaften betrifft, so legt man ihm Allwissenheit bei, mit Berufung auf 1 Cor. IV, 5. — Apoc. II, 23.

Aber dem widerspricht Christus ausdrücklich Marci XIII, 32. περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ. Man wird hier nicht einwenden wollen, daß dieser Ausspruch nur auf die menschliche Natur Christi sich beziehe, denn von ἄγγελοι zu υἱός ist eine Steigerung, und υἱός ist demnach das über die Engel erhabene Wesen. Ueberdieß heißt es: εἰ μὴ ὁ πατήρ. Selbst also die kirchliche Ansicht, indem sie einen Unterschied der Personen in der Gottheit als biblisch annimmt, muß anerkennen, daß Allwissenheit nur der Person in der Gottheit zukommen könne, die Vater heißt. — Christus lehnt ferner absolute Vollkommenheit von sich ab: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός Matth. XIX, 17, (Marci X, 18. Luc. XVIII, 19. Man kann zwar von demselben Wesen in verschiedenen Beziehungen Verschiedenes aussagen, wie: „der Mensch ist sterblich", und: „der Mensch ist unsterblich", aber wenn Christus sagt: τί με λέγεις ἀγαθόν; — εἷς ἀγαθός ὁ θεός, so verneint er überhaupt, daß er

ἀγαθός sei, und es wäre dieß dasselbe, wie wenn jemand auf die Behauptung, er sei unsterblich, erwiederte, er sei es nicht. Die einfache Ablehnung eines Prädikats kann nicht bloß auf einen Theil des Wesens bezogen werden.

Es sind noch die Stellen Joh. V, 18. u. folgg. und Joh. X, 30—36. übrig, die für die göttliche Verehrung Jesu, wie für seine Wesens-Gleichheit und Einheit mit Gott angeführt werden. Bretschneider behauptet (§. 75. des ersten Theils seiner Dogmatik) in Bezug auf diese Stellen: Da die Juden die Versicherung Jesu, daß er Sohn Gottes sei, und als solcher alles thun könne, was der Vater thue, als Gotteslästerung angesehen hätten, weil er sich dadurch Gott gleich stelle, so hätten sie offenbar Sohn in natürlichem Sinn genommen, und Jesus habe es nicht mißbilligt, sondern das Anstößige durch die Hinweisung zu mildern gesucht, daß ja auch die Engel im A. T. den Namen אֱלֹהִים erhielten, folglich er als der göttliche Logos diesen Namen mit mehrerem Rechte führen könne; und in der ersteren Stelle habe es Christus nicht nur nicht geläugnet, Gott gleich zu seyn, sondern sich wegen dieser göttlichen Würde damit vertheidigt, 1) daß (im 19ten V.) sein Wille jederzeit mit dem Willen Gottes übereinstimme, daß es ihm moralisch unmöglich sei, etwas anderes zu thun, 2) daß er dieselbe Einsicht und Gewalt habe, wie der Vater V. 21 u. 22, und daher

(V. 26.) eben so wie der Vater verehrt werden müsse. Diese Verehrung aber habe sich Jesus nicht als ein von Gott Gesendeter beilegen können, weil kein Prophet, und auch nicht der Messias hätte verlangen können, daß er im gleichen, oder auch nur im ähnlichen Maaße (*καθώς*) wie Gott verehrt werden solle." — In Joh. X, 28—30. findet Bretschneider die Schlußfolge: Gott ist allmächtig V. 29; ich bin mit ihm eins = eines und desselben Wesens V. 30; folglich (V. 28.) kann auch Niemand meine Verehrer mir entreißen." — Dagegen ist in Bezug auf Joh. V, 19. zu erinnern, daß die Worte *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα* eine Abhängigkeit der Handlungen Jesu von dem Vater so klar, wie nur immer möglich, ausspricht. Der Sohn bedarf immer des Vorbildes seines Vaters, vom Vater belehrt kann der Sohn seine Werke vollbringen (V. 20.). Dieß ist der allgemeine Satz, dessen besondere Anwendung im 21sten und 22sten V. folgt, wo denn also das *ἐγείρειν τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖν* so wie das *κρίνειν* als etwas vom Vater Empfangenes erscheint (V. 22. *ὁ πατὴρ δέδωκε τῷ υἱῷ*) daraus wird gefolgert (V. 23.) *ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν πατέρα.* Darum also, weil der Vater dem Sohn jene Werke übertragen hat, sollen alle den Sohn ehren, wie (da, weil) sie den Vater ehren. So wird auch das teutsche „wie" in unzähligen Fällen gebraucht

Drückt sich in der Rede Jesu die Abhängigkeit seines ganzen Wirkens von Gott aus, läßt sich nicht verkennen, daß alle die göttlichen Attribute als von dem Vater dem Sohn übertragen dargestellt werden, so erhellt auch, wie Jesus den Schluß der Juden: *ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ* habe bestätigen wollen, und eher wird man die Worte des 19ten V. als eine Widerlegung jener Ansicht auffassen müssen, als man in ihnen eine Wesensgleichheit wird finden können. Wenn die Aeußerung Jesu: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* Joh. X, 30. eine numerische Einheit Gottes und Christi, in Verbindung mit den beiden vorhergehenden Versen die gleiche Macht Christi beweisen soll, so vergleichen wir in der ersteren Hinsicht natürlich damit die Stellen bei Johannes im Ev. XVII, 11. 21. 23. Man schiene mir aber den Geist der bei Johannes aufgezeichneten Reden Jesu zu verkennen, wenn man behaupten wollte, es sei hier nicht die Einheit der Gesinnung gemeint; denn wie er mit dem Vater, so sollten seine Jünger mit ihm eins seyn.

Christus hatte den Juden gegenüber behauptet: niemand könne ihm die Seinigen entreißen, weil der Vater, der größer sei als Alles, sie ihm gegeben habe, er sei eins, innigst verbunden mit dem Vater, und darum eben hoffe er, der, der sie ihm gab, werde sie ihm auch erhalten (V. 29.). Zur Erklärung des 30sten Verses ist also die Annahme der Homousie nicht nö-

thig. — Die Juden zwar machten ihm den Vorwurf V. 33: *ποιεῖς σεαυτὸν θεόν*, indeß dürfte, wie diese Jesum verstanden, an sich schon keine Richtschnur für unsre Auslegung seyn, und die Vergleichung mit den zwei folgenden Versen bestimmt ohnehin den Begriff *θεός* auch in dem 33sten V. also, daß eine Homousie sich nicht darauf gründen läßt. — Die Antwort, die Jesus auf den Vorwurf der Juden gab, muß uns hier bei der Untersuchung über die Gottheit Christi sehr wichtig seyn.

Jesus beruft sich auf den Sprachgebrauch des A. T., nach welchem diejenigen *θεοί* genannt worden seyen, *πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο*. Wollte sich also Christus *θεός* nennen, so würde er doch diesen Namen mit einem Sprachgebrauch rechtfertigen, der *uns* an eine Wesensgleichheit mit Gott nicht denken läßt. Doch er spricht nur den Namen „Sohn Gottes" an, und seine Folgerung ist nur die: *εἰ ἐκείνους εἶπε θεοὺς, — καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή — ὑμεῖς λέγετε ὅτι βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον· υἱός τοῦ θεοῦ εἰμι;*

Zum Schluß sei neben dem, was bisher gegen die Lehre von der Wesensgleichheit Christi mit Gott geltend gemacht wurde, noch an einige andere Stellen des N. T. erinnert.

1 Cor. VIII, 6. *Εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν· καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς*

Χριςός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ — Diese Stelle nennt nur den **Vater** den Einen Gott.

Joh. XVII, 3. Christus wendet sich an den, der ihn gesandt hatte (seinen Vater), und nennt **ihn** *τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*. Es wäre ganz widernatürlich, unter diesem Namen den davon geschiedenen Jesus Christus zu befassen.

Marci XVI, 19. *Ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ* stimmt besser zur Subordinationstheorie, denn wiewohl ein Bild nennt es doch Christum den Nächsten bei Gott, und spricht mithin eine Unterordnung aus.

1 Cor. XV, 25—28. Christus wird in dieser Stelle nach seiner höheren Natur Gott untergeordnet. Zwei höhere Naturen in Christus aber unterscheidet die Schrift nicht, berechtigt uns also auch nicht, einen Unterschied zwischen Christus als Logos und **dem** Christus zu machen, wie er in dieser Stelle dargestellt wird. — In ihr erscheint er als Herr und König über alles, aber mit Ausnahme Gottes (*δῆλον δὲ ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα* V. 27.). Diese Herrschaft wird einst Christus dem Vater wieder übergeben, ihm unterworfen seyn, und Gott wird allein herrschen. — Die Erklärung: „wenn dem Sohn alles (vom Vater) unterworfen worden ist, so muß der Sohn selbst auch dem unterworfen seyn (so folgt daraus, daß der Sohn dem unterworfen ist), der ihm alles unterworfen hat" hebt, auch wenn sie richtig ist, die Beweiskraft dieser

Stelle für die Subordinationstheorie nicht auf. Uebrigens spricht der ganze Zusammenhang sowohl als mehrere einzelne Ausdrücke V. 24. εἶτα τὸ τέλος, ὅταν V. 25. δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν, ἄχρις οὗ ἂν θῇ — τότε ὑποταγήσεται deutlich genug dafür, daß eine Zeitbestimmung hier zu suchen ist.

Bei einem Ueberblick über das Ganze erscheint mir die Ansicht als die der Bibel am meisten angemessene, die Christus für ein Gott untergeordnetes, über alle andere aber erhabenes Wesen erkennt. — Daß die Symbole der Kirche die Homousie des Sohns annahmen, scheint mir hervorgegangen aus der immer mehr sich steigernden Ehrfurcht für den Stifter unserer Religion bei einem Mangel an historischer Auffassung der biblischen Ausdrücke, wodurch diesen andere Begriffe untergelegt werden mußten, und woher die ganze Fülle dialektischer Bestimmungen und Unterscheidungen in die Lehre von Gott und von Christus kam. — Möchte man bei dem einfachen Symbol geblieben seyn, das in 1 Cor. VIII, 6. ausgesprochen ist: Wir haben nur Einen Gott und Vater, von welchem alle Dinge sind, und wir von ihm, und Einen Herrn, Jesum Christum, durch welchen alle Dinge sind, und wir durch ihn! oder auch bei dem ältesten, sogenannten apostolischen Symbol! — Man sieht sich überhaupt zu der Frage gedrungen: wenn die Homousie, eine Lehre von so großem Gewicht, wahr wäre, müßte sie nicht aus der ganzen Schrift hervortreten? sollten wir dann so we-

nige, im mindesten Fall so ungewisse und schwankende Zeugnisse für sie haben? tritt nicht vielmehr überall die Unterordnung Jesu unter Gott hervor?

Soll über die drei Hauptansichten in der Trinitätslehre ein Urtheil gefällt werden, so erscheint die sabellianische als ein Versuch, die einmal angenommene Trinitätslehre mit der Vernunft zu vereinigen, über welchem Bestreben die Erklärung der Schriftstellen, welche den Sohn als eine Hypostase vor seiner Menschwerdung nach seiner höheren Natur darstellen, Noth leiden muß; die kirchliche als ein den Aussprüchen der Schrift sich enger anschließender Versuch, die göttliche und persönliche Natur des Sohns mit der Einheit Gottes zu vereinigen, wobei aber nur das obenerwähnte Mißverständniß der biblischen Ausdrücke und eine Begriffsverwechslung statt fand; die arianische aber erscheint, so fern sie den Sohn über alle geschaffene Wesen stellt, dem Vater jedoch untergeordnet, als biblisch, und nur in ihren näheren Bestimmungen überschreitet sie die Schranken, die die Schrift gesetzt hat, welchen Fehler sie jedoch mit den beiden andern Hauptansichten theilt.

Die Resultate der bisherigen Untersuchung sind:

I. Es entstand längere Zeit vor Christus, entwickelte sich auf verschiedene Weise und war auch in den Gegenden, wo das Christenthum zuerst sich verbreitete, zur Zeit der Apostel bekannt — die religiöse Idee eines Schöpfer-Wortes.

II. Johannes konnte gerade in seiner Rede diesen Namen nicht anders gebrauchen, als in dem Hauptbegriff, der mit demselben verbunden wurde.

III. Dieser Hauptbegriff war kein anderer, als der eines ersten, über alle andere erhabenen Wesens nach Gott, eines Mediums der Offenbarung Gottes.

IV. Wie die Messias-Idee auf Jesum übergetragen wurde, ob sie gleich in der gemeinen Vorstellung seinem Wesen widersprach, so konnte auf ihn auch die Logosidee, wiewohl sie nicht in allen Gestalten und Theilen auf Christus paßte, in dem Wesentlicheren und Reineren auf ihn übergetragen werden.

V. Durch die aufgestellte Bedeutung des Logos wird weder Gottes Einheit aufgehoben, noch Christus in der Würde, die er für uns haben muß, erniedrigt.

VI. Diese Subordinationstheorie zieht sich überhaupt durch die ganze neutestamentliche Christologie hindurch.

VII. Vor dem Nicänischen Symbol war die Subordinationstheorie die herrschendere und rechtgläubig. Sollten die Zeugnisse der Kirche in diesem Dogma gelten, so mögen wohl die früheren mehr Gewicht haben, als ein späteres Symbol, das unter Parthenenerbitterung, unter unlautern Triebfedern,

Ränken und Verfolgungen begründet, dann wieder erschüttert, und endlich fest orthodox wurde.

VIII. Den religiösen Vorträgen scheint das nicänische Symbol, wie die sabellianische und die arianisch-systematisirende Ansicht fremd und nur das Wort der Schrift vertraut bleiben zu müssen. Diese Systeme liegen nicht in der Schrift. Der christliche Religionslehrer zeigt das der Menschheit zugewandte, in Gott verklärte Antlitz des Sohnes Gottes, des Erlösers der Menschen; dessen Verhältniß zum Vater, außer daß er glaubt und festhält, es war die innigste Verbindung, die es geben kann, liegt außer seinem Gebiete. Im Gebiete seiner biblischen Vorträge wird er den Sohn immer als ein dem Vater unterworfenes und sich unterwerfendes Wesen zu zeigen veranlaßt werden. Sohn Gottes hatte sich Jesus genannt, und dieser Name verhütet am ersten Mißdeutungen.

Druckfehler.

S. 3 letzte Zeile Text soll stehen oum) et nicht oum (et.
— 6 3te Z. nach dixit ,
— 13 12te — gedenke statt gedenk.
— 16 10te — σωματικὸν st. σωματικον.
— 42 14te — Κἂν st. Κ ἂν.
— 45 6te — unsrer st. nnsrer.
— 58 u. 59 sind mehrere η nicht ausgedrückt.
— 62 17te Zeile wen statt wenn.
— 65 Z. 4 von oben auftrat st. austrat.
— 66 — 10 von unten da st. wie.
— 69 — 12 — oben in seinem Weihnachtsprogramm 1824 st. in seinem oben erwähnten Programm.
— 75 — 6 — — euch st. auch.
— — — 9 — — vorweltliche st. verwaltliche.
— 78 erste Z. — — setzen st. setzten.
— — letzte Z. Auffassung st. Abfassung.
— 80 2te Z. von unten in st. im.
— 81 Z. 7 st. εἱςτήκει lies εἱστήκει.
— 87 — 8 von unten nach „höhe" setze =

